

Avventure dell'anima, tra arsurre e appetiti.

Dalle laminette orfiche al Fedro platonico.

Per iniziare

Se si dovesse assomigliare a qualcosa il mondo dei morti, bisognerebbe assomigliarlo al mare. Come il mare l'oltretomba è presente, ma come la profondità degli abissi è ignoto, impercorribile ai vivi. È così che esso finisce per costruirsi come una proiezione del mondo di qua, specchio che rimanda immagini ambigue e di volta in volta [...] cangianti. (Maurizio Bettini)¹

Οὕτω κατὰ τὴν εἰς τὸ ὄλον μεταβολὴν καὶ μετακόσμησιν ὀλωλέναι τὴν ψυχὴν λέγομεν ἐκεῖ γενομένην· ἐνταῦθα δ' ἄγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῷ τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέεικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποποιοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονώς καὶ ἄφетος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὀσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ> ἀκάθαρτον ἔφορων ὄχλον ἐν βορβόρῳ πολλῷ καὶ ὀμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συναυλούμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα. ἐπεὶ τό γε παρὰ φύσιν τὴν πρὸς τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ συμπλοκὴν εἶναι καὶ συνέρξιν ἐκεῖθεν ἂν συνίδοις... ὅτι τῶν περὶ ἡμᾶς παθῶν ὁ ὕπνος ἡδιστὸν ἐστίν. πρῶτα μὲν γὰρ αἰσθήσιν ἀλγηδόνας πάσης σβέννυσι διὰ τὴν ἡδονὴν πολλῶν τῷ οἰκείῳ κεραννυμένης· ἔπειτα τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν κρατεῖ, κἂν ὧσι σφοδρόταται. καὶ γὰρ πρὸς ἡδονὴν οἱ φιλοσώματοι δυσανασχετοῦσιν, ἐπιόντος αὐτοῖς τοῦ καθεύδειν, καὶ περιβολὰς ἐρωμένων προίενται καταδαρθάνοντες. καὶ τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅπου καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ μανθάνειν καὶ διαλέγεσθαι καὶ φιλοσοφεῖν ἡδονὴν καταλαμβάνων ὁ ὕπνος ἀποκλείει, τῆς ψυχῆς ὡσπερ ἀπὸ ρεύματος λείου καὶ ἀποκλείει, τῆς ψυχῆς ὡσπερ ἀπὸ ρεύματος λείου καὶ βαθέος ὑποφερομένης; ἡδονὴ δὲ δη πάσα μὲν ἴσως οὐσίαν ἔχει καὶ φύσιν ἀλγηδόνας ἀπαλλαγὴν, αὕτη δὲ καὶ παντάπασιν οὐδενὸς γὰρ ἔξωθεν οἷον ἐπιτεροῦς καὶ κινητικῆς προσιόντος, ἡδόμεθα καταδαρθάνοντες· ἀλλ' ἐπίπονόν τινα καὶ κοπῶδη καὶ σκληρὰν ἔοικεν ἐξαιρῶν ὕπνος διάθεσιν ἡδιστον εἶναι· αὕτη δ' ἐστὶν οὐχ ἑτέρα τῆς πρὸς τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν συνδεούσης. χωρίζεται γὰρ ἐν τῷ καθεύδειν ἀνατρέχουσα καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατετάσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.

Così diciamo che «è morta» l'anima che è trapassata, in riferimento al suo mutamento e alla sua trasformazione complessiva. In questo mondo essa è in uno stato di ignoranza, tranne quando ormai è in punto di morte; allora subisce un'esperienza simile a quella di coloro che sono iniziati ai grandi misteri. È per questo che il verbo «morire» [τελευτᾶν] è simile al verbo «essere iniziato» [τελεῖσθαι] e così anche le azioni corrispondenti.

All'inizio è un girare e un vagabondare affannoso, un avanzare sospettoso senza fine nelle tenebre; poi, prima del compimento del rito iniziatico, si affollano terrori di tutti i tipi, brividi e tremori e sudore e sbigottimento; ma in seguito appare una luce meravigliosa e si spalancano luoghi puri e prati ameni, con voci e danze e la maestà solenne di musiche sacre e di sante visioni. Ed ivi colui che ha concluso il rito ed è ormai pienamente iniziato cammina libero e senza più ostacoli; con una corona sul capo celebra i sacri riti e si intrattiene con uomini santi e puri, volgendo lo sguardo quaggiù, alla massa non iniziata e impura dei vivi,

¹ La citazione è tratta dall'esordio del saggio di M. BETTINI, *Psiche: farfalle, api e pisitrelli tra Omero e Virgilio*, in *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, a cura di R. BRUSCHI, Pisa, ETS, 2007, (pp. 33-51). In relazione al nostro tema, è interessante osservare come il mare abbia effettivamente concorso a dare forma alla rappresentazione popolare del destino oltremondano dei defunti. Nell'iconologia funeraria romana, per esempio, ha rilievo simbolico il motivo del faro: la barca che naviga verso il faro sta a simboleggiare il viaggio dell'anima nell'aldilà. (Devo questa indicazione a Lorenzo Grieco).

che si ammucciano e calpestano a vicenda nel fango spesso e nella caligine, ma restano legati, nel terrore della morte, ai loro mali perché non hanno fede nei benefici dell'aldilà.

E che per l'anima sia contro natura l'unione al corpo e la reclusione in esso, potresti capirlo anche da questo elemento [...] dal fatto che il sonno è la più piacevole delle nostre esperienze. Anzitutto, per il piacere che procura, spegne la percezione di ogni dolore, perché la sofferenza viene associata ad una grande quantità di ciò che è a noi proprio; in secondo luogo domina gli altri appetiti, per quanto possano essere violenti. Giacché anche gli amanti dei corpi sono insofferenti al piacere quando il sonno si avvicina e, addormentandosi, allentano la stretta sugli oggetti della loro passione. Ma perché parlare di questo, dal momento che il sonno quando ci afferra interrompe anche il piacere di imparare e di discorrere e di filosofare, come se l'anima venisse trascinata via da una corrente lieve e profonda? Certamente, se ogni tipo di piacere è per sua essenza e natura una liberazione dal dolore, il piacere del sonno lo è in particolar modo; infatti noi proviamo piacere già solo nel sonno, anche se all'esterno non sopraggiunge alcuno stimolo piacevole. Ma è perché ci solleva da una condizione oppressiva, faticosa, difficile che - sembra - il sonno è qualcosa di piacevolissimo; e tale disposizione non è nient'altro che quella che lega l'anima al corpo. Giacché nel sonno l'anima si separa dal corpo, raccogliendosi in sé e ritirandosi dalla sua distensione nell'organismo e dispersione negli organi di senso. (Plutarco fr. 178, 1-40; OF 594 T; 3 [B 4] C. Traduzione di P. Volpe Cacciatore²).

Il testo plutarco (tratto da una testimonianza di Giovanni Stobeo sul perduto Περὶ ψυχῆς), benché decisamente posteriore rispetto al ristretto orizzonte temporale (concentrato sostanzialmente tra V e III secolo a.C.) che questa comunicazione si è prefissato, si rivela - come sintesi e rielaborazione di elementi tradizionali - un'utile veicolo introduttivo ad alcuni dei motivi che saranno oggetto di (rapido) esame: la natura dell'anima, la sua complessa relazione con il corpo, il suo destino. In particolare, la conclusione della citazione, con il rilievo riconosciuto all'esperienza onirica, offre l'immediata opportunità di accedere al cuore del nostro tema.

Il termine ψυχή ha lasciato linguisticamente un'impronta profonda (pensiamo all'eco in discipline come *psicologia* e *psichiatria*), tanto da designare ancora oggi, pur in un contesto radicalmente diverso da quello greco, il «sé», come centro dell'intelligenza, delle scelte morali e della vita emotiva - quell'«anima» personale i cui contorni dobbiamo, appunto, all'elaborazione greca, da Omero a Platone -, e, soprattutto, da evocare tuttora, insieme a quei tratti (propriamente *psicologici* e *psichici*), risvolti escatologici³. Etimologicamente, il termine ψυχή richiama il «respirare», «soffiare» (ψύχω, anche «raffreddare» soffiando): in questo senso, in epoca storica, è stato impiegato per indicare il «soffio vitale», il respiro la cui presenza o assenza consente di discriminare tra mondo animato e mondo inanimato; ma anche il «coraggio», probabilmente a partire dalla primitiva convinzione che esso si manifesterebbe in un vigoroso respiro, nello «sbuffare» (tipico del comportamento equino)⁴. Alle origini della letteratura occidentale, in Omero, i significati chiaramente attestati di ψυχή sono (i) quello di «vita», la concreta vita⁵ che l'individuo perde alla morte

² Quando non diversamente segnalato, le traduzioni sono nostre. Per le edizioni citate si veda l'appendice bibliografica.

³ J.N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 3.

⁴ J. BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, in «Proceedings of the British Academy», 7 (1915-1916), pp. 235-259, traduzione italiana *La dottrina socratica dell'anima*, in J. BURNET, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. SARRI, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 132. Come ricorda Burnet, si è conservata l'espressione πνεῖν μέγα («respirare forte») nel senso di «essere orgoglioso». D'altra parte, ψυχή, come il latino *spiritus*, era usata per «spirito fiero» (Erodoto, tragici, Tuciddide), da cui εὔψυχος («fiero», «coraggioso»), μεγάλωψυχος («uomo valoroso»).

⁵ Che la vita veicolata dal termine *psychê* sia da intendere in modo concreto, come *nomen actionis* («respiro vitale»), e non in senso astratto, come sostenuto da Otto (W. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin, Springer, 1923, pp. 1-26), è tesi di Bickel (E. Bickel,

- quindi lo «spirito» (il «soffio») che l'uomo «esala», nel morire, con l'ultimo respiro, ma che può anche abbandonare solo temporaneamente il corpo nello svenimento (λιποψυχία) – e (ii) quello di «ombra», «fantasma» (εἶδωλον)⁶, cioè quel pallido essere che replica, nell'Ade, la figura del morto:

Ἵποτίθεται γὰρ τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις τοῖς ἐν τοῖς κατόπτροις φαινόμενοις ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ὑδάτων συνισταμένοις, ἃ καθάπαξ ἡμῖν ἐξείκασται καὶ τὰς κινήσεις μιμεῖται, στερεμνιώδη δ' ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἀφήν·

[Omero] rappresenta le anime simili alle immagini che appaiono negli specchi e a quelle che si formano nell'acqua, le quali, mentre ci riproducono in tutto e ripetono persino i nostri movimenti, non hanno però alcuna solida consistenza, così che sfuggono a ogni forma di contatto. (Apollodoro in Stobeeo, *Anthologium* 1, 49, 50).

È proprio questa natura fantasmatica della ψυχή che è probabilmente da mettere in relazione con l'attività onirica: dal momento che si possono sognare i morti, ciò che appare in sogno (quindi l'oggetto di quella attività) deve esserne sopravvivenza, che ha abbandonato il corpo al momento del trapasso. Essa sarà, in questo senso, «un corpo scavato, che può solo agire come un'ombra, un corpo dematerializzato [...] un corpo che ha perso ogni sostanza»⁷. Il ristoro del sonno e soprattutto le azioni sognate rivelano l'autonomia di questa entità distinta dal corpo, donde il rilievo conclusivo di Plutarco:

χωρίζεται γὰρ ἐν τῷ καθεύδειν ἀνατρέχουσα καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατετάσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.

Giacché nel sonno [l'anima] si separa dal corpo, raccogliendosi in sé e ritirandosi dalla sua distensione nell'organismo e dispersione negli organi di senso.

«Volata via, come un sogno»

*Ai tempi di una cultura rozza e primordiale, l'uomo credeva di conoscere nel sogno un secondo mondo reale; qui sta l'origine di ogni metafisica. (Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, §5)*

In questa prospettiva va inteso anche l'accostamento tra sonno e morte, sottolineato in un celebre passaggio di un'opera perduta di Aristotele, molto conosciuta nell'antichità (e di cui il frammento plutarcoo conserva eco):

Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. ὅταν γάρ, φησὶν, ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δὲ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. [...]

Aristotele afferma che si è costituita negli uomini l'idea degli dei da due principi: dalle esperienze dell'anima e dalle manifestazioni del cielo: e precisamente dalle esperienze dell'anima in seguito ai suoi deliri e ispirazioni profetiche manifestantisi nel sonno. Ogni volta, egli dice, che l'anima mentre dorme si raccoglie in se stessa, allora, in possesso della sua propria natura, prevede e predice il futuro. Tale è il suo potere anche nel suo separarsi dal corpo nel momento della morte. [...] (Sesto Empirico, *Adv. Math.* 3, 20-21; Aristotele, *De philosophia* fr. 12a Untersteiner⁸).

Homerischer Seelenglaube. Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen, in «Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft», 1, 1925, pp. 211-343).

⁶ D.B. CLAUS, *Toward The Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, p. 61.

⁷ W. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin, Springer, 1923, p. 24.

⁸ ARISTOTELE, *Della filosofia*, a cura di M. UNTERSTEINER, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.

Né va dimenticata un'importante indicazione di Pindaro:

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον· τὸ γάρ
ἔστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὔδει δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ
εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις
δείκνυσι τερπῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.
Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente,
e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita,
poiché solo questa
viene dagli dei: essa dorme mentre le membra agi-
scono, ma in molti sogni
mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato
di piacere e sofferenza.
(Pindaro, fr. 131b; 4 [A 9] C.; OF 442 V. Traduzione di G. Colli),

che spinse Rohde a sostenere la tesi per cui la *psyché* omerica sarebbe un altro io dimorante nell'uomo, una sorta di ospite estraneo, che manifesta la propria presenza nei fenomeni del sogno, del deliquio e dell'estasi⁹. Pindaro, in effetti, ricorrendo ancora al lessico omerico, sottolinea come l'anima sia «immagine della vita» (αἰῶνος εἶδωλον) che sopravvive alla morte: inattiva e come dormiente in vita (εὔδει δὲ πρασσόντων μελέων), essa si manifesta solo nell'attività onirica (εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις δείκνυσι). D'altra parte, secondo la cruda descrizione omerica, l'anima «vola via» alla morte «come un sogno»:

ἀλλ' αὐτὴ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἠὲ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.
ma la legge degli uomini è questa, quando si muore:
i nervi non reggono più la carne e le ossa,
ma la furia violenta del fuoco ardente
li disfa, appena la vita abbandona le bianche ossa
e l'anima vagola, volata via, come un sogno. (*Odissea* XI, 219-223. Traduzione di A. Privitera),

donde, nella tradizione antica, il peculiare ricorso al teriomorfismo (pipistrelli, poi anche farfalle e api) per rappresentarla¹⁰. Frammenti vascolari dell'Atene del V secolo a.C. segnalano la diffusione di un motivo arcaico (di cui anche l'omerica rappresentazione potrebbe essere sopravvivenza): quello del *Seelenvogel*¹¹. Le anime dei morti vi sono infatti raffigurate come miserabili figure alate, piangenti su un'altura, in attesa che Caronte le carichi a bordo della propria imbarcazione.

Di particolare pregnanza, in Omero, l'accostamento al pipistrello:

Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἔξεκαλεῖτο
ἀνδρῶν μνηστήρων· ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ
καλὴν χρυσεῖην, τῆι τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει,
ᾧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει·
τῆι ῥ' ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο.
ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῶ ἄντρου θεσπεσίοιο
τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεὶ κέ τις ἀποπέσῃσιν

⁹ E. ROHDE, *Psiche*. 1. *Culto delle anime presso i Greci*, (edizione originale 1890), prefazione di G. PUGLIESE CARRATELLI, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 6.

¹⁰ Su questo punto M. BETTINI, *Psiche...*, cit.

¹¹ In proposito M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005, p. 510.

ὄρμαθου ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλησιν ἔχονται,
ὡς αἱ τετριγυῖαι ἄμ' ἦϊσαν· ἦρχε δ' ἄρα σφιν
Ἑρμείας ἀκάκητα κατ' εὐρώεντα κέλευθα.
Ermete Cillenio chiamava le anime
dei pretendenti. In mano aveva la verga,
bella, d'oro: incanta con essa gli occhi degli uomini
che vuole e altri, dormienti, invece li sveglia.
Le guidava con essa, muovendole: e loro stridendo seguivano.
Come nel fondo d'un orrido antro stridendo svolazzano
i pipistrelli, se dalla roccia ne cade
qualcuno del gruppo (pendono stretti tra loro),
così stridendo andavano insieme: il benefico Ermete
le conduceva lungo i sentieri ammuffiti. (*Odissea* XXIV, 1-10),

«volatile ctonio», che confusamente si dibatte, quasi gemendo, nelle tenebre paurose dell'Ade, a ricordare l'orribile condizione dell'εἶδωλον omerico¹². Ancora a pipistrelli (νυκτερίσιν) Proclo¹³ avvicinava le anime totalmente assorbite dalle passioni del corpo, dal momento che, come quelli, esse hanno «l'ala carnale, spessa e terrosa» (ὡς τὸ πτερόν τὸ ψυχικὸν σαρκῶδες καὶ παχὺ καὶ γῆϊνον ἐχούσας). A pipistrelli poi erano associati non solo morte e ombre, ma, non a caso, anche il sogno:

Καὶ μετ' ὀλίγον ἐφαίνετο πλησίον ἢ τῶν ὀνείρων νῆσος, ἀμυδρὰ καὶ ἀσαφῆς ἰδεῖν· ἔπασχε δὲ καὶ αὐτὴ τι τοῖς ὀνείροις παραπλήσιον· ὑπεχώρει γὰρ προσιόντων ἡμῶν καὶ ὑπέφευγε καὶ πορρωτέρω ὑπέβαινε. καταλαμβάνοντες δὲ ποτε αὐτὴν καὶ εἰσπλεύσαντες εἰς τὸν Ὑπνον λιμένα προσαγορευόμενον πλησίον τῶν πυλῶν τῶν ἐλεφαντίνων, ἦ τὸ τοῦ Ἀλεκτρυόνος ἱερόν ἐστιν, περὶ δεῖλην ὀψίαν ἀπεβαίνομεν· παρελθόντες δὲ εἰς τὴν πόλιν πολλοὺς ὀνείρους καὶ ποικίλους ἐωρῶμεν. πρῶτον δὲ βούλομαι περὶ τῆς πόλεως εἰπεῖν, ἐπεὶ μὴδὲ ἄλλω τινὶ γέγραπται περὶ αὐτῆς, ὅς δὲ καὶ μόνος ἐπεμνήσθη Ὅμηρος, οὐ πάνυ ἀκριβῶς συνέγραψεν. κύκλω μὲν περὶ πᾶσαν αὐτὴν ὕλη ἀνέστηκεν, τὰ δένδρα δὲ ἐστὶ μήκωνες ὑψηλαὶ καὶ μανδραγόραι καὶ ἐπ' αὐτῶν πολὺ τι πλῆθος νυκτερίδων· τοῦτο γὰρ μόνον ἐν τῇ νήσῳ γίνεται ὄρνεον.

Indi a poco eccoci presso l'isola dei sogni, che pareva e non pareva, proprio come un sogno, ché come noi ci avvicinammo, essa si ritraeva, ci sfuggiva, e più si allontanava. Infine l'afferrammo, ed entrati nel porto detto del sonno, presso la porta d'avorio, dov'è il tempio del Gallo, a sera tardi smontammo; ed entrati nella città, vedemmo molti e vari sogni. Ma voglio prima dire della città, ché nessuno ne ha scritto, e Omero che il solo ne fa menzione, non ne scrisse niente bene. Intorno le gira una selva di alberi altissimi che sono papaveri e mandragori, sui quali sta un nugolo di pipistrelli, soli volatili che nascono nell'isola [...] (Luciano, *Verae historiae* 2, 32-33. Traduzione di L. Settembrini).

Le *psychai* omeriche, «ombre vaganti» (σκιαὶ ἀΐσσοισιν), «teste spossate» (νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα), senza consistenza - proprio come i sogni (ἀμενηνοὶ ὄνειροι)¹⁴ - sono dunque ulteriormente caricate di tratti terrificanti nell'accostamento al pipistrello, animale che presenta, nella tradizione letteraria e nel mito, connotati di crudeltà¹⁵ (evocati in qualche modo nell'irresistibile attrazione delle *psychai* per il sangue nell'episodio nella *Nekuia*).

«Lo spirito all'etere, il corpo alla terra»

Un'anima soffio-respiro (ψυχή, πνεῦμα), che abbandona le «membra» (μέλεα ο γῶτα)¹⁶, volandosene via al momento del trapasso: non sorprenderà che nella cultura "scientifica"

¹² M. BETTINI, *Psiche...*, p. 50. Ma rappresentazioni della ψυχή con ali di pipistrello sono già attestate su λάρνακες micenee.

¹³ *Commento alla Repubblica di Platone* I, 120, 5-10.

¹⁴ *Odissea* XIX, 562: δοῖαι γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·

¹⁵ Come ricorda Bettini, op. cit., pp. 49-50.

¹⁶ Come noto, significativamente nei poemi omerici il termine σῶμα non indica mai ciò che noi comunemente intendiamo con corpo, bensì il suo contrario, il cadavere!

tra VI e V secolo a.C. la natura della *psychê* fosse ricorrentemente determinata come «aria» (ἀήρ, πνεῦμα ο αἰθήρ):

Ἀ. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. ὅϊον ἢ ψυχῆ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει' (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα)

Anassimene, figlio di Euristrato, milesio, affermò che principio delle cose è l'aria: da essa tutto si genera e in essa di nuovo si risolve. Dice: «come la nostra anima, che è aria, ci governa, così soffio e aria abbracciano l'intero universo» (aria e soffio sono utilizzati come sinonimi). (Aetius; DK 13 B2),

e ne fosse forse sottolineata la “asomaticità”:

μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοξάζει Ἀ. τὸν ἀέρα. λέγει γὰρ οὕτως· "ἐγγύς ἐστὶν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἐκροίαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν"

Anassimene ritiene l'aria principio unico, mobile e infinito delle cose che sono; si esprime infatti in questo modo: «prossima all'incorporeo è l'aria: dal momento che poi noi siamo generati secondo il suo fluire, è necessario che essa sia infinita e ricca, per non venire mai a mancare» (Olimpiodoro; DK 13 B3 spurio).

In ambiente ionico, è ripresa l'idea della *psychê*-vita, principio e fonte di ogni manifestazione biologica: in questo caso, rispetto al precedente omerico, l'interesse è mirato a rilevare soprattutto la connessione con l'“animazione”:

Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.

Talete per primo dichiarò che l'anima è una realtà sempre capace di muovere e semovente.

(Aetius; DK 11 A22a)

ἔοικε δὲ καὶ Θ., ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

Sembra che anche Talete, dalle cose che sono riferite a memoria, ritenesse che l'anima è qualcosa capace di muovere, se realmente affermò che la pietra ha un'anima, dal momento che muove il ferro. (Aristotele; DK 11 A22),

ed è possibile che si riflettesse – in forza dell'associazione tra *psychê* e *physis*:

καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὲ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμειχθαί φασι, ὅθεν ἴσως καὶ Θ. οἰήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

Alcuni sostengono che essa [l'anima] è diffusa nell'intero universo, e perciò forse anche Talete pensò che tutte le cose siano piene di dei. (Aristotele, *De anima* I, 5 411 a7; DK 11 A22) -

sulla sua immortalità:

ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασι ἀθανάτους τὰς ψυχὰς· ὧν ἐστὶ Χοιρίλος ὁ ποιητής [...]

Alcuni affermano che [Talete] per primo sostenesse che le anime sono immortali: tra essi è il poeta Cherilo. [...] (Diogene Laerzio I, 24; DK 11 A1).

Un'immortalità conseguente alla sua divinità e identità con la *physis* immortale. Di questa, Euripide ci ha lasciato un'impressionante testimonianza:

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὄρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως

κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη
καὶ ὅπη καὶ ὅπως.
τοῖς δὲ τοιοῦτοις οὐδέποτε αἰσχροῶν
ἔργων μελέδημα προσίζει
Beato l'uomo che della ricerca
possieda la conoscenza:
non di sventura per i concittadini,
né di atti malvagi è origine,
ma dell'immortale natura contempla
l'ordine che non invecchia, in che modo
e perché si è costituito.
A uomini del genere mai di turpi
azioni intenzione si accosta. (fr. 910 Nauck).

Nello sforzo di determinare di che cosa sia fatta l'anima, la sua riduzione materiale ad aria è ampiamente attestata nella tradizione classica e oltre¹⁷:

ἔασατ' ἤδη γῆι καλυφθῆναι νεκρούς,
ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο
ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα,
τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν [...]
Ora lascia che in terra siano sepolti i morti,
e che ogni [elemento] ritorni al luogo
dove giunse alla luce, lo spirito all'etere,
il corpo alla terra. (Euripide, *Supplici* 531-534)

αἰθῆρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθῶν
L'aria accolse le anime, la terra i corpi (Euripide, *Epigramma* n. 21, v. 5 Kaibel),

incontrando e intrecciando la "letteratura" religiosa: un punto per noi di grande rilevanza:

τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος: φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, οὐχ οἷόν τε δὲ τοῖς φυτοῖς τοῦτο συμβαίνειν οὐδὲ τῶν ζώων ἐνίοις, εἴπερ μὴ πάντα ἀναπνεύουσιν· τοῦτο δὲ λέληθε τοὺς οὕτως ὑπειληφότας.

A tale errore va incontro anche il discorso che si trova nella cosiddetta poesia orfica: esso dice infatti che l'anima, portata dai venti, entra dall'universo negli esseri quando respirano, e non è possibile che ciò accada alle piante, e neppure a certi animali, in quanto non tutti gli animali respirano: ma questo è sfuggito a coloro che hanno tale convinzione.

(Aristotele, *De anima* I, 5 410 b27-411 a2; 4 [A 60] C; OF 421 F (I); F27 K. Traduzione di G. Colli)

καθὼς καὶ ὁ θειότατος Ὀ. λέγει·
ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται
Come dice anche il divinissimo Orfeo:
l'anima dall'etere si radica negli uomini. (Vettius Valens; OF 436 F; F228a K).

D'altra parte è indicativo che, sebbene nessuna fonte attribuisca esplicitamente a Orfeo e seguaci la credenza che l'anima umana, dopo la morte, ritorni all'aria o all'etere, donde avrebbe avuto origine, il motivo (e l'immagine) del *Seelenvogel* - che abbandona, volando via, il ciclo delle reincarnazioni - sia tuttavia documentata in ambito orfico: nella laminetta di Turi (IV-III secolo a.C.):

κύκλω(υ) δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτο(ῶ) δ' ἐπέβαν στεφάνο(υ) ποσὶ καρπαλι-
μοισι,

¹⁷ Ovviamente accanto ad altre proposte, che mantengono comunque l'essenziale identificazione con la *physis*: acqua (Talete?), fuoco (Eraclito).

Δεσποίνας δ' ἔξ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βα-
 σιλείας·
 ἱμερτο(ῶ) δ' ἀπέβαν στεφάνο(υ) ποσὶ καρπαλί-
 μοισι.
 Volai via dal cerchio che dà affanno e pesante dolore
 E salii a raggiungere l'anelata corona con i piedi
 veloci,
 poi m'immersi nel grembo della Signora, regina di
 sotto terra,
 e discesi dall'anelata corona con i piedi veloci.
 (laminetta aurea di Turi 1; 4 [A 65] C; OF 488 F; F32c K. Traduzione di G. Colli)

e forse nel *Papiro Derveni*¹⁸. Il senso liberatorio di quel «volare via» (ἐκπέτεσθαι) lo fa intendere ancora Plutarco:

ὡς οὖν ἄφθαρτον οὖσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ ταῦτὸ ταῖς ἀλισκομέναις ὄρνισι πάσχειν·
 l'anima, che non può essere distrutta, è affetta similmente agli uccelli tenuti in gabbia.
 (Plutarco, *Consolatio ad uxorem* 611 d).

È probabile che l'orfismo in epoca classica ponesse in relazione anima e respiro e, come conseguenza dell'associazione con l'aria, immaginasse l'anima plasticamente in forma di uccello, il cui volo rappresentava la liberazione da un ciclo di reincarnazioni¹⁹, come confermerebbe il *Fedro* platonico (246c-251d). Il riferimento plutarco alla cattura allude alla drammatica torsione che il motivo del pindarico αἰῶνος εἴδωλον - dormiente durante l'attività vigile delle membra (πρασόντων μελέων), e attivo nel sonno e dopo il trapasso - subisce tra V e IV secolo a.C.: ne offre un'efficace illustrazione un passo toccante del *Somnium Scipionis* ciceroniano, in cui al protagonista Scipione (Emiliano) appare in sogno il defunto nonno (adottivo) Scipione (Africano):

[...] quaesivi tamen viveretne ipse et Paulus pater et alii, quos nos exstinctos arbitraremur. 'Immo vero' inquit 'hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est. Quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem?' Quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat.

[...] gli chiesi tuttavia se fossero ancora in vita lui stesso, mio padre Paolo e gli altri che noi riteniamo estinti. «Anzi» fu la sua risposta «sono costoro i veri vivi, coloro che sono sfuggiti con un colpo d'ala dai vincoli del corpo come da una prigione, mentre la vostra che ha nome vita, è in realtà una morte. Non vedi tuo padre Paolo, che ti viene incontro?» Non appena lo vidi, scoppiai a piangere a dirotto, mentre egli, abbracciandomi e baciandomi, cercava di frenare il mio pianto. (Cicerone, *De re publica* VI, 14. Traduzione di M. Neri²⁰),

che merita un confronto con analogo incontro omerico, per registrare la distanza abissale dei diversi scenari *post-mortem*:

ὡς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίζας
 μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυῖης.
 τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,
 τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἵκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ
 ἔπατ'· ἐμοὶ δ' ἄχος ὄξυ γενέσκετο κηρόθι μᾶλλον,
 καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδων·
 μῆτερ ἐμή, τί νύ μ' οὐ μίμνεις ἐλέειν μεμαῶτα,

¹⁸ Secondo la ricostruzione speculativa di F. MOLINA MORENO, *Ideas órficas sobre el alma*, in A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, vol. I (pp. 609-621), p. 613

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, a cura di M. NERI, Milano, Bompiani, 2014², p. 695.

ὄφρα καὶ εἰν Αἴδαο φίλας περὶ χεῖρε βαλόντε
 ἀμφοτέρω κρυεροῖο τεταρπόμεσθα γόοιο;
 ἢ τί μοι εἶδωλον τόδ' ἀγαυὴ Περσεφόνηια
 ὄτρυν', ὄφρ' ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω;
 Disse così, e benché dubbioso nell'animo io volevo
 abbracciare l'immagine di mia madre morta.
 Tre volte tentai e mi spinse ad abbracciarla il mio animo,
 e tre volte mi volò dalle mani simile a un'ombra
 o a un sogno. Diveniva sempre più acuta la mia pena nel cuore,
 e parlando le rivolsi alate parole:
 Madre, perché non m'aspetti mentre voglio abbracciarti
 per saziarci di gelido pianto ambedue
 gettandoci anche nell'Ade le braccia intorno?
 Oppure questo è un fantasma, che a me l'insigne Persefone
 manda, perché piangendo io gema ancora di più? (*Odissea XI, 204-214. Traduzione di A. Privitera*).

«Anime, ombre di fiaccati»

*Per tutta la notte l'anima del povero Patroclo
 ha volteggiato sopra di me, tra pianti e lamenti (Omero,
 Iliade XXIII, 105-106)*

A suscitare orrore (e giustificare la rappresentazione teriomorfica) nei fantasmi dell'Ade omerico, è la debilitazione che stravolge l'originaria fisionomia umana:

᾽Ως ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε·
 ψυχὴ δ' ἐκ ρεθέων παμμένη Αἴδος δὲ βεβήκει
 ὄν πτόμον γοῶσα λιπούσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἦβην.
 Mentre così diceva, l'ora della morte l'avvolse:
 l'anima volò via dalle membra e se ne scese nell'Ade,
 rimpiangendo il proprio destino, lasciando la forza e la giovinezza. (*Iliade XVI, 855-857. Traduzione di G. Cerri*).

Al momento del trapasso, infatti, l'anima, «volando via» (ψυχὴ παμμένη) verso i luoghi inferi, abbandona il peculiare vigore (ἀνδροτής, letteralmente «umanità») delle membra (ῥέθεια): quel che resta è la fiacchezza di una «parvenza consunta»²¹. D'altra parte, come abbiamo già registrato, in Omero non vi è spazio, nell'uomo vivo e cosciente, per la *psychê*, che emerge solo quando abbandona il corpo (l'ultimo respiro)²². Essa, per usare le parole di Reale, «è la negazione di quello che siamo, il non esserci più di quello che siamo»²³: regressione delle qualità umane e riduzione spettrale; donde il suo inarticolato squittire (τρίζειν) e confuso svolazzare. Solo bevendo sangue, nella *Nekyia*, le ombre dei morti, fantasmi senza conoscenza, senza intelligenza e senza voce²⁴, recuperano momentanea coscienza: il sangue delle vittime immolate rappresenta la linfa della vita, che restituisce alle *psychai*,

²¹ «Anime, ombre di fiaccati», ψυχὰὶ εἶδωλα καμόντων, *Iliade XXIII, 72*; βροτῶν εἶδωλα καμόντων, *Odissea XI, 476*.

²² J. BÖHME, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Berlin- Leipzig, Teubner, 1929, pp. 112-113. Omero, così come non rappresenta unitariamente il corpo vivo dell'uomo (il termine σῶμα è utilizzato per «cadavere»), proponendo solo una molteplicità di organi con varie e differenziate attività e funzioni vitali; analogamente non riconosce un centro unificatore delle funzioni psichiche (vitali, emozionali, cognitive), che sono invece distribuite tra una pluralità di organi: *noos* (νόος), *thymos* (θυμός), *phrenes* (φρένες). Su questo punto ora anche B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in *Gli irraggiungibili confini...*, cit., (pp. 131-149), p. 134.

²³ G. REALE, *Genesi e significato del concetto occidentale di psiche*, in *Gli irraggiungibili confini...*, cit., (pp. 151-170), p. 153.

²⁴ D. JOUANNA, *Les Grecs aux Enfers. D'Homère à Épicure*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 58.

per un attimo, un corpo e con esso pensiero, memoria e voce²⁵. In questo senso, esse “fiutano” il sangue, come vampiri:

ῥέε δ' αἶμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο
ψυχὰι ὑπὲξ Ἐρέβευς νεκύων κατατεθνηώτων·
fosco come nube il sangue scorreva. Dall'Erebo
si accalcarono le anime dei morti defunti. (*Odissea* XI, 36-37. Traduzione di A. Privitera).

Il desiderio di «bere sangue»:

ἀλλ' ἀποχάζεο βόθρου, ἄπισχε δὲ φάσγανον ὄξύ,
αἶματος ὄφρα πῖω [...]
Orsù, dalla fossa allontanati, toglì l'aguzzo brando,
perché beva di questo sangue [...]. (*Odissea* XI, 95-96. Traduzione di A. Privitera)

è in fondo impulso a riunirsi alla vita, evidentemente all'unica vita concepibile, dal momento che quella nell'«Ade ammuffito» (εἰς Αἴδεω δόμον εὐρώεντα) è solo una replica spettrale, miraggio, pura illusione ottica (e dunque solo αἰῶνος εἴδωλον). Tale impulso dell'anima e la relativa soddisfazione “ematica” sono ancora attestati nella tragedia:

᾿Ω παῖ Πηλέως, πατήρ δ' ἐμός,
δέξαι χοάς μοι τάσδε κλητηρίους,
νεκρῶν ἀρωγούς· ἔλθε δ' ὡς πῆις μέλαν
κόρης ἀκραιφνὲς αἶμ' ὅ σοι δωρούμεθα
στρατός τε κἀγώ·
Padre mio, figlio di Peleo,
ricevi da me queste offerte che placano
e conducono i morti. Vieni per bere il nero
sangue intatto di una vergine, che a te offriamo
l'armata e io. (Euripide, *Ecuba* 534-537).

L'offerta di Neottolemo, rivendicata dall'ombra di Achille, ne presuppone la sopravvivenza in prossimità del tumulo: viene così proiettata nel mondo omerico (in cui, probabilmente come conseguenza della pratica della cremazione, sono assenti i fantasmi) la credenza, attestata nel culto ateniese dei morti, che la ψυχή dimorasse con il corpo nella tomba e dovesse essere sostenuta con le offerte (χοαί) dei vivi (il fantasma, in tal caso, è molto più intraprendente e temibile dell'ombra omerica, ma dipendente da quelle offerte)²⁶.

La morte, la vita...

non c'è modo di fuggire da sé stessi, di afferrare un solo pensiero [...] che stia fuori di sé, non c'è altro modo che la morte? (Fridtjof Nansen)

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;
Chi sa se il vivere non sia morire,
e il morire non sia invece chiamato quaggiù vivere? (Euripide, fr. 638 Nauck).

Questi versi euripidei sono citati da Platone (*Gorgia* 492 e) in un contesto particolarmente significativo:

²⁵ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1997², p. 69.

²⁶ J. BURNET, *Interpretazione di Socrate*, cit., p. 134. Sottolinea lo stesso aspetto D. JOUANNA, *Les Grecs aux Enfers...*, cit., pp. 60-61.

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γὰρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα...

E noi secondo verità forse siamo morti: per parte mia difatti già ho sentito dire da uno dei sapienti che nel presente siamo morti e il corpo è per noi una tomba [...] (4 [A 36] C; OF 430 F (II). Traduzione di G. Colli).

L'allusione è a idee che riconduciamo ad ambienti orfici e pitagorici²⁷: come evidenziano appunto i dialoghi platonici (il *Fedone*, in particolare), i tratti della sommaria "psicologia" arcaica contrastarono l'affermarsi, nel corso del V secolo a.C., di nuove, radicali idee sull'anima e sul suo destino:

σκεψόμεθα δὲ αὐτὸ τῆδέ πη, εἴτ' ἄρα ἐν Ἄιδου εἰσὶν αἱ ψυχὰι τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμενοι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων

Esaminiamo allora la cosa pressappoco in questo modo, se nell'Ade vi siano proprio le anime degli uomini morti, oppure no. Esiste invero un discorso antico, che abbiamo ricordato, secondo cui vi sono laggiù anime giuntevi di qui, e che di nuovo giungono qui e nascono dai morti. (4 [A 33] C; Platone, *Fedone* 70 c; OF 428 F; F6 K. Traduzione di G. Colli).

Platone accenna a «un discorso antico» (παλαιὸς τις λόγος): sulla natura orfica o pitagorica della dottrina della reincarnazione si è molto dibattuto. Per la connessione all'insegnamento di Pitagora, disponiamo, prima di Platone, oltre a una celebre testimonianza di Senofane:

καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτίραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος:
'παῦσαι μὴδὲ ράπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν
ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αἰών'.

Una volta, passando vicino a una cagnolino maltrattato, raccontano che fu mosso a pietà e disse queste parole:

«Fermati, non colpirlo, poiché è di un uomo amico

l'anima; l'ho riconosciuta dal lamento». (Diogene Laerzio; DK 21 B7),

di allusioni di Erodoto (II, 123; IV 95), Ione di Chio (DK 36 B4), Empedocle (DK 31 B129) e Isocrate (DK 14 A4). Esse consentono di riconoscere originariamente pitagorica la convinzione della sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo; la trasmigrazione, da essere a essere (animale o vegetale: donde, per esempio, il rispetto degli animali attestato da Senofane), ne rappresentò solo la conseguenza logica: la condizione della comunione universale tra i viventi, il filo che li collega tutti nel κόσμος²⁸. Da ciò le importanti implicazioni di ordine etico particolarmente valorizzate dalla tradizione platonica:

φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑτάϊρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

In vero, o Callicle, i sapienti affermano che cielo e terra, dei e uomini, li tengono insieme la comunione, l'amicizia, il decoro, la saggezza, la giustizia: perciò, mio caro, chiamano questo insieme «cosmo» [ordine], non disordine e sferatezza. (Platone, *Gorgia* 507 e-508 a)

²⁷ L'uso dell'espressione ("sfumata") «orfico-pitagorico» attesta l'indeterminatezza delle fonti antiche, che pur tendevano ad associare le due correnti: sembra quasi che l'intento di identificare pitagorismo e orfismo risponda all'impossibilità di definire individualmente ciascuno dei due concetti. Su questo punto F. CASADESÚS BORDOY, *Orfismo y Pitagorismo*, in A. BERNABÉ y F. CASADESÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. II (pp. 1053-1078), p. 1053. Va dato merito allo studioso per lo sforzo di determinazione dei due concetti e per la chiarezza della sua sintesi (pp. 1053-1078), oltretutto dell'ulteriore focalizzazione del rapporto di Platone con l'orfismo (*Orfeo y el Orfismo en Platón*, pp. 1239-1279).

²⁸ F. CASADESÚS BORDOY, *Orfismo y Pitagorismo*, cit., p. 1070.

Ἀπὸ τῶν παλαιῶν λόγων καὶ τῶν ἱερῶν μύθων τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν Πυθαγορικῶν ὑπομνήσεις εἰς προτροπὴν ἐπὶ τὸν σῶφρονα καὶ μέτριον καὶ κεκοσμημένον βίον· αἱ δὲ αὐταὶ μεταβάλλουσι τὴν διάνοιαν ἡμῶν ἐκ τοῦ πρὸς τὴν ἀκολασίαν καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἡδονὴν βίου.
A partire dai discorsi degli antichi e dai sacri miti e da altri discorsi anche pitagorici, i richiami all'esortazione verso la vita temperante e moderata e ordinata; gli stessi richiami che stornano la nostra ragione dalla vita intemperante e dedicata al piacere. (Giamblico, *Esortazione alla filosofia* 38.17. Traduzione di F. Romano),

e i peculiari tabù alimentari:

Ἵτι ὁ Πυθαγόρας μετεμψύχωσιν ἐδόξαζε καὶ κρεοφαγίαν ὡς ἀποτρόπαιον ἡγεῖτο, πάντων τῶν ζῴων τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον εἰς ἕτερα ζῶα λέγων εἰσέρχεσθαι.
Pitagora credeva nella metempsicosi e considerò il consumo di carne come qualcosa di orribile, dal momento che era convinto che le anime di tutti gli animali passino, dopo la morte, in altri animali. (Diodoro Siculo 10.6.1).

Ma alla metà del V secolo a.C., un frammento del pitagorico Filolao rivela una fondamentale evoluzione di marca "orfica":

μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθραπται.
Attestano anche gli antichi teologi e indovini, che l'anima è congiunta al corpo per una qualche punizione, e in esso è sepolta come in una tomba. (Clemente Alessandrino; DK 44 B14; OF 430 F (II)).

Il testo è ripreso (con significativo rinvio «ai riti segreti») da Platone nel *Fedone*, nel confronto tra due diretti discepoli del pitagorico e Socrate:

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἐάντων ἐκ ταύτης λυεῖν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥᾶδιος διδεῖν
Il discorso poi che al riguardo viene pronunciato nei riti segreti, che noi uomini siamo in una prigione, e soprattutto che non bisogna liberare se stessi da questa né evadere, mi sembra importante e non è facile abbracciarlo totalmente con lo sguardo. (Platone, *Fedone* 62 b; 4 [A 31] C.; OF 429 F: F7 K. Traduzione di G. Colli)²⁹,

e, in ambito accademico, ribadito da Aristotele (che evoca le «iniziazioni»):

τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἷοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἱ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρία πάντες; τοῦτο γὰρ θεῖως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτῳ τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ φασὶ βρασνίσειν πολλὰκις τοὺς ἀλισκομένους προσδεσμεύοντας κατ' ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολληθῆαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.
Chi dunque, osservando tali cose, potrà credere di essere felice e beato, se anzitutto siamo stati costituiti fin dall'origine, come dicono coloro che celebrano i misteri, come se dovessimo essere tutti puniti? Questo infatti dicono per ispirazione divina gli antichi quando

²⁹ Il passo è stato oggetto di una puntuale e convincente analisi da parte di un discepolo di Colli, R. Di Giuseppe, il quale ne propone questa versione (R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 15):

Infatti, quello che viene detto a questo proposito nei riti segreti, che noi uomini siamo in un certo corpo di guardia, e perciò non si deve abbandonare questo posto, o scapparsene di propria iniziativa, mi sembra un grande discorso, e non facile a dominarsi con lo sguardo.

affermano che la <nostra> anima sconta la sua pena e che noi viviamo per scontare alcuni grandi peccati, giacché l'aggiogamento dell'anima al corpo sembra essere perfettamente qualcosa del genere. Come infatti si dice che i Tirreni spesso torturano i prigionieri legandoli vivi in faccia a dei cadaveri, cioè ciascuno con la faccia contro la faccia e con le membra in corrispondenza alle membra, allo stesso modo sembra che l'anima sia stata disposta e collegata con tutte le parti sensoriali del corpo. (Aristotele, *Protrettico* fr. 60 Rose; Giamblico, *Protrettico* 47,21-48,9; 4 [A 55] C; OF 430 F (V); F8[3-4] K. Traduzione di F. Romano).

È sempre Platone a ricondurre tale concezione alla specifica posizione di «coloro che si rifanno a Orfeo» (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα):

καὶ γὰρ σὴ μ ἄ τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη “σημα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφῆται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτεῖσθαι τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα”, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ’ ἐν γράμματι.

Difatti alcuni dicono che il corpo è tomba dell'anima, quasi che essa vi sia presentemente sepolta: e poiché d'altro canto con esso l'anima esprime tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato giustamente segno. Tuttavia mi sembra che siano stati soprattutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, quasi che l'anima espia le colpe che appunto deve espriare, e abbia intorno a sé, per essere custodita, questo recinto, sembianza di una prigione. Tale carcere dunque, come dice il suo nome, è custodia dell'anima, sinché essa non abbia finito di pagare i suoi debiti, e non c'è nulla da cambiare, neppure una sola lettera. (Platone, *Cratilo* 400 c; 4 [A 34] C; OF 430 F (I); F8[1] K. Traduzione di G. Colli),

e ad attestare di fatto, come aspetto comune a orfismo e pitagorismo, la rigorosa dieta vegetariana:

καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοῶδες ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ’ ἀπέιχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βομῶδες αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

E il contrario sentiamo dire in altre occasioni, quando non si osava neppure gustare la carne di bue, né si sacrificavano animali agli dei, bensì si offrivano focacce e frutti immersi nel miele e altri simili sacrifici puri, e quando ci si asteneva dalle carni, ritenendo contrario alla religione il mangiarne e macchiare di sangue gli altari degli dei: piuttosto gli uomini viventi allora avevano certi modi di vita che si chiamano orfici, rivolgendosi a tutto ciò che non ha vita e astenendosi al contrario da tutti gli esseri animati. (Platone, *Leggi* 782 c-d; 4 [A 51] C; OF 625 T; T212 K. Traduzione di G. Colli).

Nella seconda metà del V secolo a.C. possiamo quindi documentare la sovrapposizione di credenze: forse, come sostiene Casadesús Bordoy³⁰, il pitagorismo adottò la convinzione, in ultima analisi di matrice orfica, che l'anima sia entrata in un corpo per espriare una colpa, desumendone conseguenze morali e tabù. Non a caso, la testimonianza più antica che citi insieme orfici e pitagorici allude proprio a un divieto (indossare abiti di lana):

Οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. Ὅμολογεῖν δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ [Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ] <τοῖσι> Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

Tuttavia non si introducono [presso gli Egizi] nei luoghi sacri vesti di lana, né si fanno seppellire vestiti così, poiché non è concesso dalla religione. E in questo si accordano con i riti chiamati orfici e [con quelli] pitagorici [riti chiamati orfici e bacchici, sebbene siano egiziani e pitagorici]. Neppure a chi partecipi a questi riti segreti è difatti concesso di essere

³⁰ F. CASADESÚS BORDOY, *Orfismo y Pitagorismo*, cit., pp. 1071-1072.

Διό(νυσος) Ὀρφικοί.
vita, morte, vita
verità
Dioniso Orfici. (OF 463 T)

indicative dell'associazione tra morte, rinascita e orfismo³³.

Vagabondaggi (πλάνασι) dell'anima

Rimasi solo e nudo in quel campo. Non avevo conosciuto prima d'allora le miserie degli uomini, non avevo conosciuto né il freddo, né la fame, e divenni uomo. (Lev Tolstòj, Cosa fa vivere gli uomini)

È proprio in relazione all'escatologia empedoclea che Plutarco ci offre ancora una rapida prospezione sulla «dottrina più antica» (παλαιότερος λόγος), che dischiude il probabile contesto e lo sfondo della credenza orfica:

οὐ χεῖρον δ' ἴσως καὶ προανακρούσασθαι καὶ προαναφωνῆσαι τὰ τοῦ Ἐμπεδοκλέους: <...> ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχάς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδενται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσαμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις [τε τούτων] καὶ κεραυνώσεις, ἠνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, [καί] τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην τίνοντας. Non è male, forse, che si raccolgano e recitino i versi di Empedocle [...] Allegoricamente dice che le anime, per spiare la pena per lo spargimento di sangue, divoramento di carne e reciproco sbranamamento, sono legate a corpi mortali. In realtà questa dottrina sembra più antica: le sofferenze dello smembramento che il mito racconta in relazione a Dioniso e le azioni audaci intraprese contro di lui dai Titani, che ne avevano gustato le carni, e la punizione di questi e le fulminazioni, tutto ciò è un mito che allude enigmaticamente alla rinascita. Ed è che ciò che vi è in noi di irrazionale, disordinato e violento, di non divino e anche di demonico, gli antichi lo chiamavano «Titani», cioè «che sono puniti e pagano pena». (Plutarco, *De esu carniū* 996B-C; OF 318 F (II); F210[14] K).

Possiamo leggere in parallelo il passo di un contemporaneo di Plutarco, Dione Crisostomo, che fornisce una chiave per ricostruire il paradigma di fondo³⁴:

ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὡς οὖν ἐκεῖνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρία γεγονάμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαι τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμοπήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον χαλεπὸν τε καὶ δυσάερον

Tutti noi uomini discendiamo dal sangue dei Titani: dunque, come quelli furono ostili agli dei e li combatterono, nemmeno noi altri gli siamo amici, e piuttosto siamo da loro puniti e nasciamo per essere castigati, rimanendo in custodia, durante la vita, per tutto il tempo che a ognuno tocchi di vivere, e quelli di noi che muoiono dopo esser stati sufficientemente castigati, sono liberati e fuggono. Il luogo che chiamiamo mondo è un carcere penoso e soffocante allestito dagli dei. (Dione Crisostomo, *Orationes* 30, 10; OF 429 F (III)).

³³ Ovvero, come puntualmente sottolinea Ferrari, Orfici: «dell'astratto "Orfismo" non conosciamo invece alcuna testimonianza antica» (F. FERRARI, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino, Utet, 2007, p. 131). Da osservare che il culto di Dioniso era assente nei circoli pitagorici: il loro dio era Apollo. F. CASADESÚS BORDOY, *Orfismo y Pitagorismo*, cit., p. 1071.

³⁴ A. BERNABÉ, *El mito órfico de Dioniso y los Titanes*, in A. BERNABÉ y F. CASADESÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. I (pp. 591-607), pp. 596-597.

Questa interpretazione, come la precedente di Plutarco e le successive e suggestive di Olimpodoro, Proclo e Damascio, discenderebbe, secondo quanto sostiene un recente sondaggio delle fonti³⁵, in ultima analisi dai *Discorsi sacri in 24 rapsodie* (Ἱεροὶ λόγοι ἐν ῥαψωδίαις κδ) o *Rapsodie* orfiche, che contengono la rielaborazione (intervenuta tra I secolo a.C. e I-II secolo d.C.)³⁶ di una variante arcaica della teogonia di cui abbiamo testimonianza in Aristofane (*Uccelli* 693-702). Il testo, in effetti, evidenzia il nesso tra la credenza nell'origine titanica del genere umano e la «custodia» (φρουρά), che evoca l'idea del corpo-carcere, trasposizione della credenza orfica del corpo-sepolitura, documentata dal brano del *Cratilo* (400c) citato in precedenza: la connessione è esplicitata da Damascio, il quale ci informa come, per il significato di tale espressione, nella prima Accademia (Senocrate) si ricorresse al mito di Dioniso e dei Titani:

ἡ φρουρά [...], ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστὶν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφῶται
la custodia, come sostiene Senocrate, è titanica ed è spiegata nel mito di Dioniso.
(Damascio, *Commento al Fedone* 1.2; OF 38 V (I)).

A quell'esperienza si riferiscono alcune potenti "istantanee" dei Καθαρμοί: alla doppia natura (innocente e colpevole) dei δαίμονες, alla loro ascendenza divina, in quanto frammenti di Amicizia:

ἐξ οἴης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου ...
ὡς φησὶν Ἐ., ὥδε λιπὼν μετὰ θνητῶν ἀναστρέφεται.
da quale rango, e da quale culmine di felicità...
come dice Empedocle, così avendo lasciato <l'Olimpo>, si aggira tra i mortali.
(Clemente Alessandrino; DK 31 B119. Traduzione di A. Tonelli),

all'origine "criminale", alla colpa di sangue (seguendo Discordia, fr. 115) che li condanna a penare in un corpo:

ὦ πόποι, ὦ δειλὸν θνητῶν γένος, ὦ δυσάνομβον,
τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.
Ahimé, o stirpe infelice dei mortali, o due volte sventurata,
da quali contese, da quali gemiti nasceste!
(Clemente Alessandrino; DK 31 B124. Traduzione di A. Tonelli),

allo smarrimento dell'incarnazione, di fronte all'estraneità chiusa e soffocante del mondo (e del corpo) che accoglie le anime-demoni (δαίμονες), per rappresentare il quale Empedocle ricorre all'immagine della caverna (destinata a grandi fortune platoniche):

σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.
Rivestendoli con una tunica di carni ad esse sconosciuta.
(Plutarco; DK 31 B126)

ἀμφιβρότην χθόνα
Terra che cinge i mortali.
(Plutarco; DK 31 B148)

³⁵ *Ibi*, p. 598.

³⁶ Per la datazione più recente propende, sulla scorta di Brisson, Scarpi in *Le religioni dei misteri*. Vol. I: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, a cura di P. SCARPI, Milano, Fondazione Valla – Mondadori, 2002, pp. 628-629; per quella più antica A. BERNABÉ, *Teogonías órficas*, in A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. I (pp. 291-324), pp. 310-312. D'altra parte, come ricorda Guthrie (W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1952, p. 78), trattandosi in ogni caso di datazione di una compilazione di materiali preesistenti e non di una composizione originale, il rilievo della questione è secondario.

ἤλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον ...
giungemmo sotto quest'antro coperto.
(Porfirio; DK 31 B120. Traduzione di A. Tonelli),

κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον.
Piansi e gemetti, vedendo un luogo estraneo.
(Clemente Alessandrino; DK 31 B118. Traduzione di A. Tonelli),

proposta come luogo di pena e dolore, in cui odio e rovina allignano nell'oscurità:

..... ἀτερπέα χῶρον,
ἐνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
ἀύχηραὶ τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε ῥευστά
Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν.
... inamabile landa,
dove ci sono Strage e Odio e le stirpi degli altri Lutti
e Morbi che disseccano e Putrefazioni, e Dissoluzioni
per coloro che errano nella tenebra, lungo la prateria di Ate.
(Ierocle; DK 31 B121. Traduzione di A. Tonelli).

La concezione del δαίμων penitente per una funesta contaminazione (in relazione a un sacrificio cruento e al consumo di carne) e del suo destino di prigioniero di un corpo corrisponde fedelmente alla visione religiosa e morale dell'uomo propria degli orfici³⁷. L'antropologia empedoclea, insomma, rifletterebbe l'attitudine religiosa che discende dal mito e dall'antropogonia orfici³⁸, così come attestano le laminette funerarie. Essa assume che l'uomo sia composto di anima e corpo: la prima divina e immortale, il secondo mera composizione di elementi fisici, mortale e transeunte. Così, Empedocle si rivela cosciente della propria condizione di δαίμων decaduto e, a un tempo, rivendica la propria natura divina³⁹:

τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νεῖκεῖ μαινομένωι πίσυρος.
E anch'io adesso sono uno di costoro [δαίμονες],
esule dagli dei ed errante,
per avere confidato nella folle Contesa.
(Plutarco; Ippolito; DK 31 B115)

ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
παλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὡσπερ εἰκα...
Io tra di voi,
non più mortale,
mi aggiro come dio immortale, tra tutti onorato,
come si conviene...
(Diogene Laerzio; DK 31 B112),

secondo una traccia che riscontriamo tra gli iniziati orfici:

Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεντος):
sono figlio di Terra e Cielo stellante
(laminetta aurea di Farsalo, circa 350-320 a.C.; 4 [A 64] C; OF 477 F. Traduzione di G. Colli)

³⁷ CH. RIEDWEG, *Orphisches bei Empedokles*, "A&A", 41, (pp. 34-59), p. 45 s.

³⁸ C. MEGINO, *Empédocles y el Orfismo*, in A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. II (pp. 1105-1140), p. 1119.

³⁹ *Ibi*, pp. 1119-1121.

Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐρανιον·

Sono figlio di Terra e di Cielo stellante,
inoltre la mia stirpe è celeste

(laminetta aurea di Petelia, circa 350 a.C.; 4 [A 63] C; OF 476 F; F32a K. Traduzione di G. Colli).

ἔρχομα(ι) ἐ(κ) καθα(ῶ)(>ν) καθαρά, χθονί(ων)
βασίλεια,

Εὐκλῆς καὶ Εὐβο(υ)λεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένο(ς) ὄλβιον ἔυχομαι
εἶμεν...

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
Euclè ed Eubuleo e voi altri dei immortali,
Poiché io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe
felice...

(laminetta aurea di Turi 1, IV-III secolo a.C.; 4 [A 65] C; OF 488 F; F32c K. Traduzione di G. Colli)

Comune lo schema escatologico: il castigo per la colpa dell'anima consiste nel transmigrazione in corpi differenti per un determinato periodo di tempo - «secondo cicli di tempo» (κατὰ κύκλα χρόνοις) nella poesia orfica, «nel volgere del ciclo» (περιπλομένοιο κύκλοις) in Empedocle - fino a conseguire la liberazione finale, consistente nell'abbandono del ciclo delle reincarnazioni e nel reintegro nella comunità divina:

νῦν ἔθανες καὶ ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τειπεῖν Φερσεφόνας σ' ὅτι Β(άκ)χιος αὐτὸς ἔλυσε·
ταῦρος εἰς γάλα(α) ἔθορες·

ἄϊψα εἰς γάλα(α) ἔθορες·

κ(ρ)ιὸς εἰς γάλα ἔπεσ(ες).

οἶνον ἔχεις εὐδ(α)μιον τιμῆ(ν)

κάπ(ι)μένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεια ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι
(τελέονται)

Ora muori, ora rinasci, tre volte beata, in questo giorno.

Di' a Persefone che Bacco in persona ti liberò.

Toro balzasti nel latte;

subito balzasti nel latte;

ariete cadesti nel latte.

Hai il vino, o beata, quale segno d'onore

e sotto terra ti attendono i riti perfetti che gli altri beati

celebrano.

(laminetta aurea di Pelinna, Pugliese Carratelli 1993, II B3; OF 485 F. Traduzione di P. Scarpi).

In questo senso, il ciclo delle nascite implica un processo che l'anima deve perseguire nella sua purificazione e iniziazione: quando essa consegue il grado di perfezione ed eccellenza richiesto, e sia quindi nella condizione di ottenere il perdono (di Persefone e Dioniso per il crimine dei progenitori, i Titani), nasce per l'ultima volta a nuova vita (slanciandosi verso il latte, che assume a un tempo il valore simbolico di nutrimento vitale del rinato, ma anche quello evocativo della beatitudine che attende il μύστης), sotto l'egida di Dioniso/Bacco (con il vino strumento elettivo dell'esaltazione dionisiaca)⁴⁰. Una vita divina: le testimonianze orfiche confermano che le anime si convertono in divinità a tutti gli effetti, destinate a regnare con i propri eguali nell'Ade⁴¹:

καὶ τότε ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνά-

⁴⁰ *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Milano, Adelphi, 2001, p. 109, pp. 118-119.

⁴¹ C. MEGINO, *Empédocles y el Orfismo*, cit., pp. 1126-1127.

ξει[ς].

e in seguito tu regnerai insieme agli altri eroi.

(laminetta aurea di Petelia, circa 350 a.C.; 4 [A 63] C; OF 476 F; F32a K. Traduzione di G. Colli)

νῦν δὲ <ι>κ<έτις> ἤκω παρ<ᾶ> Φ<ερ>σε-
φ<όνειαν>,
ὥς με <π>ρόφ<ρων> πέ<μ>ψ<ητι> ἔδρας
ἔς εὐ<(α)>(γ)<έ>ω<ν>.

E ora giungo supplice presso Persefone,
perché benigna mi mandi alle sedi dei puri.

(laminetta aurea di Turi 3, IV-III secolo a.C.; 4 [A 66]b C; OF 490 F; 32e K. Traduzione di G. Colli)

καὶ δὴ καὶ συχνὸν ἡοδὸν ἔρχεα<ι> ἡάν τε καὶ
ἄλλοι
μύσται καὶ βά<κ>χοι ἡερὰν στείχουσι κλεινοί.
e infine farai molta strada, per la sacra via che per-
corrono

gloriosi anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso.

(laminetta aurea di Ipponio, circa 400 a.C.; 4 [A 62] C; OF 474 F. Traduzione di G. Colli).

«Di Mnemosine è questo sepolcro...»: esperienze dell'altro mondo

*Volai via dal cerchio che dà affanno e pesante dolore,
E salii a raggiungere l'anelata corona con i piedi
veloci,*

*poi m'immersi nel grembo della Signora, regina di
sotto terra,*

*e discesi dall'anelata corona con i piedi veloci. (laminetta
aurea di Turi 1)*

Approssimativamente all'interno di questa vicenda escatologica sono collocate le esperienze della ψυχή-δαίμων. Le laminette auree – intese come istruzioni (e “passaporti”) per l'aldilà – la evocano in linea con l'immagine omerica: uno scenario sotterraneo, immerso nell'oscurità, sebbene, in vece della «casa ammuffita di Ade», (Αἶδεω δόμον εὐρώεντα), ricorra l'espressione «case ben costrutte di Ade» (Αἶδαο δόμοι εὐήρεαι), per indicare la residenza di Persefone e Ade. Alcuni particolari richiamano simbolicamente, nella sua spettrale irrealtà, la negatività dell'Ade⁴²; ricorrente il riferimento a un «cipresso bianco», (λευκὰ κυπάρισσος), che ricorda analoghe immagini degli inferi omerici: i pioppi bianchi, i salici che perdono i frutti⁴³. Ma è soprattutto la geografia dei percorsi a caratterizzare l'aldilà delle lamine funerarie:

Μναμοσύνας τόδε ἦιον. ἐπεὶ ἄμ μὲλλησι θα-
νεῖσθαι
εἰς Αἶδαο δόμους εὐήρεας· ἔστ' ἐπὶ δ<ε>ξιά
κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἐστακῦα λευκὰ κυπάρισσος·
ἐνθα κατερχόμενα ψυ<χ>αὶ νεκῶν ψύχονται.
ταύτας τὰς κρᾶνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθεις·
πρόσθεν δὴ [h]ευρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ
λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν
ἔασι,
[h]οὶ δὲ σε εἰρήσονται ἐν φρασί πευκαλίμαισι
ὅττι δὴ ἐξερῆεις Ἄιδος σκότους ὀλοέεντος.

⁴² *Le lamine d'oro orfiche...*, cit., pp. 57-58.

⁴³ La costruzione di queste immagini sarebbe analoga alla rappresentazione della ψυχή-εἶδωλον: in tutto identica al vivente, ma labile, fantasmatica, simile a un sogno. Su questo M. Bettini, *op. cit.*, p. 33.

Di Mnemosine è questo sepolcro. Quando ti toccherà
di morire
andrà alle case ben costrutte di Ade: c'è alla destra
una fonte,
e accanto a essa un bianco cipresso diritto;
là scendendo si raffreddano le anime dei morti.
A questa fonte non andare neppure troppo vicino;
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
dalla palude di Mnemosine, e sopra stanno i custodi,
che ti chiederanno nel loro denso cuore
cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso.
(laminetta aurea di Ipponio, circa 400 a.C.; 4 [A 62] C; OF 474 F. Traduzione di G. Colli).

Due cammini, due opportunità e due destini si aprono per le ψυχαί. In primo luogo due fonti: a una, quella di Mnemosyne, si recano solo coloro che sono stati istruiti; all'altra, innominata, accorrono le anime degli altri morti in cerca di refrigerio (ψύχονται), ovvero della «freschezza della vita mortale»⁴⁴. Ritorna anche in questi documenti un tratto omerico, anche se completamente rivisitato: la sete delle anime, in questo caso non placata dal sangue ma dall'acqua: dal suo ancestrale «potere vivificante», cui si oppone la sete dei morti – designati come «assetati» (δίψιοι) nel mondo miceneo⁴⁵:

εἶπον· ὕδρ' ἀσπερόεντος
δίψιοι δ' εἰμὶ αὐτοῦ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ'
ὦ[κα]
ψυχρὸν ὕδωρ π[ρο]ρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ
λίμ[νης].
καὶ δὴ τοὶ ἐλεοῦσιν (ἡ)υπὸ χθονίῳ βασιλῆϊ·
καὶ δὴ τοὶ δώσουσι πιεῖν τὰς Μνημοσύνας λί-
μνας·
καὶ δὴ καὶ συχρὸν ἡοδὸν ἔρχεα(τ) ἥαν τε καὶ
ἄλλοι
μύσται καὶ βά(κ)χοι ἠερὰν στείχουσι κλεινοί.
Di' loro: Sono figlio della Greve e di Cielo stellante,
sono riarso di sete e muoio; ma date, subito,
fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosine.
E davvero ti mostreranno benevolenza per volere del
re di sotto terra;
e davvero ti lasceranno bere dalla palude di Mne-
mosine;
e infine farai molta strada, per la sacra via che per-
corrono
gloriosi anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso.
(laminetta aurea di Ipponio).

Decisivo è l'accesso all'acqua: quella fredda (ψυχρὸν ὕδωρ), che scorre dalla palude di Mnemosine (τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης), è acqua che placa la sete di conoscenza, rassicura sul proprio destino privilegiato. Possiamo rivivere la scena in un altro testo:

εὐρήσεις Αἶδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
πάρ δ' αὐτῆι λευκῆν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσιςθα.
πρόσσω εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
ψυχρὸν ὕδωρ προ(ρέον)· φύλακες δ' ἐπύπερ-
θεν ἔασιν·
οἱ δὲ σ' εἰρήσονται ὅτι χρέος εἰσαφικάνεις·
τοῖς δὲ σὺ εὐ μάλα πᾶσαν ἀληθείη(ν) κατα-

⁴⁴ *Le lamina d'oro orfiche...*, cit., p. 60.

⁴⁵ *Ibi*, p. 58.

λέξαι·

εἰπεῖγ· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ(ερόεν-
 τος)·
 Ἀστέριος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' αὖτος· ἀλλὰ
 δότε μοι

πιεῖν ἀπὸ τῆς κρήνης·
 Troverai alla destra delle case di Ade una fonte,
 e accanto a essa un bianco cipresso diritto:
 a quella fonte non accostarti neppure, da presso.
 E più avanti troverai la fredda acqua che scorre
 dalla palude di Mnemosine: e sopra stanno i custodi,
 che ti chiederanno perché sei arrivato.
 Ma a essi racconta bene tutta la verità.
 Di' loro: sono figlio di Terra e Cielo stellante;
 il mio nome è Asterio. Sono riarso di sete: ma la-
 sciatemi

bere alla fonte.

(laminetta aurea di Farsalo, circa 350-320 a.C.; 4 [A 64] C; OF 477 F. Traduzione di G. Colli).

Evidentemente esiste uno spazio privilegiato nell'aldilà, il cui accesso lungo la «sacra via» (*hodòν hieròn*) è riservato agli «iniziati» (*μύσται καὶ βά(κ)χοι*): costoro, istruiti di non bere alla prima fonte - presumibilmente dell'Oblio (*Lete*), - hanno ricevuto una verità da serbare a memoria. Per questo l'acqua cui devono attingere è quella di *Mnemosyne*, a rammemorare l'iniziazione, a rinnovare una promessa di beatitudine⁴⁶: l'altra acqua placa il desiderio di tutto dimenticare, e, letteralmente, perde l'anima. Il destino dei «gloriosi iniziati e posseduti da Dioniso» (*μύσται καὶ βά(κ)χοι κλεινοί*) è sottolineato dalla formula *ἄποινος* che ritroviamo nella laminetta di Pheris (IV secolo a.C.; OF 493 F): il fatto che il sia esente da castighi implica che i non iniziati siano destinati alla punizione. In realtà, conformemente al quadro generale delle credenze orfiche, la situazione appare più complessa, come emerge da altro materiale lamellare:

ἐρχομα(ι) ἐ(κ) καθα(θα)ρῶ(ν) {ΣΧΟΝ} καθα-
 ρά, χ(θ)ονίων βασι(ί)λ(η)ει(α),
 Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ (καὶ) δαίμο-
 νε(ς) ἄλλοι·
 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶ(ν) γένο(ς) εὐχομαι ὄλ-
 βιο(ν) εἶναι,
 πο(ι)νᾶ(ν) δ' ἀνταπέ(τ)ε(ι)σ' {ει} ἔργω(ν)
 ἔνεκ{α} οὔτι δικα(ί)ων, [...]
 εἴτε με Μο(ῖ)ρ{α} ἐδαμάσ(σ)ατο εἰ {ΤΕΑ}
 στεροπή τ(ε) κ(ε)ραυνῶν.
 νῦν δ' ἰκέτι(ς) ἴκω πα(ρ)᾿ ἀγνή(ν) Φε(ρ)-
 σεφόνε(ι)αν,
 ὥς με{ι} πρόφ(ρ)ων πέ(μ)ψη(ι) ἔδρα{ι}ς
 ἐς εὐαγέ{ι}ων.

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
 o Eucle ed Eubuleo e voi altri, dei e demoni,
 poiché io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe
 felice,
 e ripagai la pena di azioni per nulla giuste,
 che mi soverchiasse la Moira oppure il bagliore
 delle folgori.
 E ora giungo supplice presso Persefone casta,
 perché benigna mi mandi alle sedi dei puri.

⁴⁶ A. BERNABÉ, *Imagen órfica del Más Allá*, in A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. I (pp. 623-656), p. 626.

(laminetta aurea di Turi 2, IV-III secolo a.C.; 4 [A 66]a C; OF 489 F; F32d K. Traduzione di G. Colli).

La vicenda del è inserita all'interno delle universali vicissitudini dell'umanità, delle pene connesse alla sua origine, che abbiamo documentato come cicliche reincarnazioni. A queste gli iniziati aspirano a sottrarre la propria ψυχή-δαίμων, in forza della sua purezza, rivendicata, appunto, in apertura della laminetta di Turi:

ἔρχομαι(ι) ἐ(κ) καθα(ρ)ῶ(ν) καθαρά
Vengo dai puri pura.

La sete per cui arde l'anima dell'iniziato (δίψαι αἶος) manifesta a un tempo desiderio e rimpianto (πόθος)⁴⁷: il δαίμων aspira a recuperare la propria natura divina, a tornare alla purezza dionisiaca:

Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
αὐτάρ ἐμοὶ γένος οὐρανιον
Sono figlio di Terra e di Cielo stellante,
inoltre la mia stirpe è celeste
(laminetta aurea di Petelia, circa 350 a.C.; 4 [A 63] C; OF 476 F; F32a K. Traduzione di G. Colli)

ὕδς Βαρέας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
Sono figlio della Greve e di Cielo stellante
(laminetta aurea di Ipponio, circa 400 a.C.; 4 [A 62] C; OF 474 F. Traduzione di G. Colli).

Le laminette segnalano che la «sacra via» (ἡοδὸν ἡιεράν) riservata agli «iniziati» conduce a uno spazio privilegiato (un *locus amoenus*, come lo definisce Bernabé⁴⁸), luogo di comunione divina dei puri:

νῦν δ' ἰκέτι(ς) ἴκω πα(ρ)᾽ ἀ(γ)νή(ν) Φε(ρ)-
σεφόνε(ι)αν,
ὥς με(ι) πρόφ(ρ)ων πέ(μ)ψη(ι) ἔδρα(ι)ς
ἐς εὐαγέ(ι)ων.
E ora giungo supplice presso Persefone casta,
perché benigna mi mandi alle sedi dei puri.
(laminetta aurea di Turi 2, IV-III secolo a.C.; 4 [A 66]a C; OF 489 F; F32d K. Traduzione di G. Colli)

χαῖρ(ε), χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ(ῶν)
λειμώνας τε ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας
Rallegrati, rallegrati, prendendo la strada a destra
Verso le praterie sacre e i boschi di Persefone.
(laminetta aurea di Turi 4, IV-III secolo a.C.; 4 [A 67] C; OF 487 F; F32f K. Traduzione di G. Colli).

Delle beatitudini e amenità del sito, le laminette non parlano, limitandosi a sottolineare la condizione dell'anima-demone:

ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ
Felice e beatissimo, sarai dio anziché mortale
(laminetta aurea di Turi 1, IV-III secolo a.C.; 4 [A 65] C; OF 488 F; F32c K. Traduzione di G. Colli)

⁴⁷ Sui rilevanti sviluppi e implicazioni platoniche di questo πόθος V. MEATTINI, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981, in particolare introduzione e capitolo III.

⁴⁸ A. BERNABÉ, *Imagen órfica del Más Allá*, cit., p. 625.

καὶ τότε ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνά-
ξει[ς].

e in seguito tu regnerai insieme agli altri eroi.

(laminetta aurea di Petelia, circa 350 a.C.; 4 [A 63] C; OF 476 F; F32a K. Traduzione di G. Colli).

Al contrario, ne descrive probabilmente atmosfera e fragranze Pindaro:

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου
τὸν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις < δ' > ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβάνων σκιαρᾶν <.....>
καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>
καὶ τοῖ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι (τε - -) τοῖ δὲ
πεσσοῖς
τοῖ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν
εὐανθῆς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·
ὄδμα δ' ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
αἰεὶ θύα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ
παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς

.....
ἐνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοὶ

Per essi rifulge la potenza del sole,

mentre qui in basso è notte;

presso la città è la loro sede, nelle praterie dalle rose

rosse,

di ombrose piante d'incenso < > ed è

carica

<di alberi> dai frutti d'oro; e gli uni si rallegrano

con i cavalli e gli esercizi del corpo, altri con gli scacchi,

altri con il suono della lira, e fra essi prospera in

pieno fiore

l'abbondanza: un profumo amabile si diffonde su

quella terra,

mentre portano sempre nel fuoco che si scorge da

lontano

offerte d'ogni sorta sugli altari degli dei.

(Pindaro, fr. 129; 4 [A 7] C; OF 439 V. Traduzione di G. Colli).

Sebbene le laminette non offrano indicazioni sulla sorte dei non-iniziati, il quadro di un Ade duale – con aspettative «terribili» per gli empi (ἐν Ἄιδου δεινὰ, come si legge nella V colonna del *Papiro di Derveni*) - emerge dalle testimonianze: sia da quelle ostili alle τελεταί (Ecateo di Abdera, IV-III secolo a.C.):

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην
ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν Ἄιδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι...

τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν Ἄιδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς
πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλασμένας παρεισαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς
ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.

Orfeo, infatti, trasse la maggior parte delle iniziazioni misteriche e dei riti celebrati secondo la sua dottrina sbagliata e le sue storie sull'Ade...

I castighi degli empi nell'Ade e i prati dei beati e le scene immaginarie rappresentate da tanti autori sono state introdotte a imitazione dei riti funerari egiziani. (Diodoro Siculo 1, 96, 2-5; OF 55 T),

sia da quelle che, invece, a esse si riferiscono favorevolmente (Platone):

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκείσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὡς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βᾶκχοι δὲ τε παῦροι.” Costoro che hanno istituito per noi i misteri, c'è caso che non siano stati uomini dappoco, ma realmente si siano espressi da gran tempo per enigmi, indicando che chi sia privo di iniziazione e non abbia partecipato ai misteri, quando giungerà nell'Ade, giacerà nel fango, mentre colui che si sia purificato e sia stato iniziato ai misteri, giunto laggiù, vivrà con gli dei. Infatti, come dicono coloro che hanno stabilito i misteri, «quelli che portano il tirso sono molti, ma pochi i posseduti da Dioniso». (Platone, *Fedone* 69 c-d; 7 [A 21] C; OF 434 F (III); F5[1] K. Traduzione di G. Colli).

A questo orizzonte escatologico si richiama, rielaborandolo in relazione all'esperienza mistica, Plutarco, nel frammento con cui abbiamo aperto questo percorso:

πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὑποπτοὶ πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήνητησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότηας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελής ἤδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγὼνὼς καὶ ἄφετος περιῶν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ> ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρω πολλῷ καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ συνελανύμενον, φόβῳ δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστία τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

All'inizio è un girare e un vagabondare affannoso, un avanzare sospettoso senza fine nelle tenebre; poi, prima del compimento del rito iniziatico, si affollano terrori di tutti i tipi, brividi e tremori e sudore e sbigottimento; ma in seguito appare una luce meravigliosa e si spalancano luoghi puri e prati ameni, con voci e danze e la maestà solenne di musiche sacre e di sante visioni. Ed ivi colui che ha concluso il rito ed è ormai pienamente iniziato cammina libero e senza più ostacoli; con una corona sul capo celebra i sacri riti e si intrattiene con uomini santi e puri, volgendo lo sguardo quaggiù, alla massa non iniziata e impura dei vivi, che si ammucchiano e calpestando a vicenda nel fango spesso e nella caligine, ma restano legati, nel terrore della morte, ai loro mali perché non hanno fede nei benefici dell'aldilà. (Plutarco fr. 178, 7-20; 3 [B 4] C; OF 594 T. Traduzione di P. Volpe Cacciatore).

Il morire è prova simile a quella dell'iniziato ai grandi misteri⁴⁹: oscurità, sofferenze e, infine, unione ineffabile con un'alterità trascendente. Lo scenario cui tali esperienze conducono appare prefigurazione dell'aldilà⁵⁰: una prateria e luoghi puri, uno spettacolo per la vista - luce, danze, visioni sante (ὁρώμενα) - e un piacere per le orecchie - suoni, parole sacre (λεγόμενα).

Finalmente emancipatosi dalle sofferenze, il μύστης accede non solo a un sito protetto:

εἴσιθ(ι) ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης·
Entra nel prato sacro, perché l'iniziato è libero da pena.
(laminetta aurea di Pheris, IV secolo a.C.; OF 493 F),

ma anche ai privilegi del simposio - «la festa dei beati» (μακάρων εὐωχία), cui allude Dioniso nelle *Rane* aristofanesche (v. 85):

οἶνον ἔχεις εὐδ(α)μον τιμῆ(ν)
κάπ(ι)μένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὄλβιοι αλλοὶ
(τελέονται)

Hai il vino, o beata, quale segno d'onore
e sotto terra ti attendono i riti perfetti che gli altri beati

⁴⁹ Come segnala Bernabé, dopo lunghe discussioni, oggi si tende a credere che il riferimento non sia a particolari pratiche (eleusine, orfiche ecc.), ma in generale ai misteri. *Ibi*, p. 635.

⁵⁰ *Ibi*, p. 636.

celebrano.

(Laminetta aurea di Pelinna, IV secolo a.C.; Pugliese Carratelli 1993, II B3; OF 485 F. Traduzione di P. SCARPI),

che Platone ridicolizza in un passo della *Repubblica*:

Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἴδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιῶσιν τὸν ἅπαντα χρόνον [d] ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἠγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον.

Museo e suo figlio dispensano ai giusti da parte degli dei beni maggiori di quelli elargiti da costoro [Esiodo e Omero]: nel loro racconto, infatti, dopo averli condotti nell'Ade, fattili giacere e preparato un banchetto dei puri, fanno loro trascorrere tutto il tempo incoronati nell'ebbrezza, convinti che la più bella ricompensa della virtù sia un'ebbrezza eterna.

(Platone, *Repubblica* II, 363 c-d; 5 [A 16] C; OF 431 F (I); F4[1] K. Traduzione di E. Verzura).

Vi è sufficiente evidenza per sostenere che la «beatitudine» (ὄλβος) promessa (all'anima del μύστης) con le τελεταί – grazie alla mediazione di Orfeo (per la sua condizione di viaggiatore nell'aldilà) ovvero all'intervento dello stesso Dioniso⁵¹ - assimilata o accostata a quella divina:

ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.

colui che si sia purificato e sia stato iniziato ai misteri, giunto laggiù, vivrà con gli dei.

(Platone, *Fedone* 69 c; 7 [A 21] C; OF 434 F (III); F5[1] K. Traduzione di G. Colli),

dovesse essere prospettata (anche) in termini di benessere materiale (un banchetto eterno)⁵², quasi a compensare la dura prova delle reincarnazioni e lo straniamento della vita ascetica.

L'anima e i desideri: dimensione "spirituale" dell'anima

A una tensione apparentemente analoga a quella evocata dai reperti orfici, sembra alludere, nella letteratura greca del V secolo a.C., un frammento euripideo, che, in realtà, apre, nell'uso del termine ψυχή, un orizzonte semantico profondamente diverso:

πολλοὶ δὲ θνητῶν τοῦτο πάσχουσιν κακόν·

γνώμη φρονοῦντες οὐ θέλουσ' ὑπηρετεῖν

ψυχῇ τὰ πολλὰ πρὸς φίλων νικώμενοι.

Molti dei mortali patiscono questo male:

considerando le cose con giudizio, non vogliono seguirlo [seguirne l'indicazione],

vinti nell'anima dai molti desideri. (Euripide, fr. 220 Nauck).

Mezzo secolo fa, Snell⁵³ osservava come, per la prima volta, questo testo associasse esplicitamente ψυχή, γνώμη (senno, giudizio) e φρόνησις (ragione, pensiero), in contrasto

⁵¹ Nella laminetta di Pelinna, in effetti, il dio intercede davanti a Persefone per la liberazione dell'anima:

νῦν ἔθανες καὶ ἐγένου, τρισόλβιε, ἅματι τειπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Β(άκ)χιος αὐτὸς ἔλυσε·

Ora muori, ora rinasci, tre volte beata, in questo giorno.

Di' a Persefone che Bacco in persona ti liberò.

⁵² Proprio questo aspetto ha spinto Pugliese Carratelli a ipotizzare che l'orfismo, in origine una pura teologia mistica, fosse in seguito scaduto alla rappresentazione materialistica ridicolizzata da Platone. Come ha giustamente osservato Bernabé (A. BERNABÉ, *Imagen órfica del Más Allá*, cit., p. 653), è possibile che la situazione sia esattamente rovesciata: da concezioni più antiche e crude, Pindaro, Platone e gli interpreti del IV secolo a.C. potrebbero aver elaborato una vera e propria teologia mistica.

con ciò che si desidera (τὰ φίλα): un significato che implicherebbe, appunto, il conflitto tra corpo e anima. A dispetto di una linea di lettura tradizionale⁵⁴, abbiamo qui indizio di una evoluzione della nozione di ψυχή tra VI e V secolo a.C., che sarebbe intervenuta, schematicamente, in due tempi: essa avrebbe dapprima abbracciato l'ambito della vita emotiva (VI secolo a.C.), come riscontrato anche nel linguaggio della storiografia (V secolo a.C.) - quindi quello della vita razionale (ultimi decenni V secolo a.C.)⁵⁵. Già nella poesia del VI secolo (Teognide, Anacreonte, Ipponatte e più tardi Pindaro), il termine comincia a entrare nel lessico psicologico, collegandosi a θυμός κραδίη νόος φρήν per designare il mondo interiore dei sentimenti, degli affetti⁵⁶: la sede di specifici tormenti, passioni (amoroze), affanni e gioie. Ma è soprattutto con i tragici che gli esempi si fanno più numerosi e significativi: Eschilo, in riferimento all'anima, parla di «piacere» (ἡδονή):

ψυχῆι διδόντες ἡδονὴν καθ' ἡμέραν
concedere giornalmente qualche piacere all'anima (*Persiani* 841),

Euripide del suo essere «insaziabile» (ἀκόρεστος):

μήποτ' ἔμοι φρόνημα ψυχᾶ τ' ἀκόρεστος εἶη.
Mai il mio pensiero, la mia anima, può essere così insaziabile. (*Eraclidi* 927),

del suo «dolore» (λύπη), dei suoi «affanni» (πάθη):

λύπαι δ' ὑπὲρ παθέων
εὐναία δέδεται ψυχᾶ;
per dolore suscitato dai suoi affanni
la [sua] anima è confinata a letto? (*Ippolito* 159-160).

Si possono anche individuare tracce di una "intellettualizzazione" dell'anima, come teatro di un conflitto di pensieri:

ψυχὴ γὰρ ἤϋδα πολλά μοι μυθουμένη
poiché l'animo molte cose mi suggeriva (*Sofocle, Antigone* 225)

ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν
ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν
ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ.
Impossibile conoscere a fondo di un uomo
anima, intelligenza e senno, prima che
costui dia prova [di sé] nel potere e nelle leggi. (*Antigone* 175-177).

L'uso di ψυχή ricorre in un contesto lessicale (φρόνημα, γνώμη) chiaramente connotato, risultando associato all'esercizio di facoltà intellettuali.

È tuttavia nei frammenti eraclitei che tale processo si fa trasparente. Da un lato, ritroviamo ribadito nell'Efesio lo sforzo di determinazione della natura (materiale) dell'anima, come ci conferma Aristotele:

⁵³ B. SNELL, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1964, p. 65.

⁵⁴ J. BURNET, *Interpretazione di Socrate*, cit., p. 144; E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, traduzione italiana *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1978², p. 166.

⁵⁵ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., pp. 143-144.

⁵⁶ D.J. FURLEY, *The Early History of the Concept of Soul*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 3, 1956, (pp. 1-18), p. 6.

ἐπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδοῦσιν· τὸ γὰρ κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν, οὐκ ἀλόγως. ὅθεν ἔδοξε τισὶ πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἐτι δὲ κινεῖται τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως
Costoro [i predecessori] hanno concepito l'anima di conseguenza [in coerenza con quanto assunto a proposito dei principi]: essi hanno infatti considerato – non senza ragione – l'anima quello dei principi che è cinetico [capace di muovere]. Donde sembrò ad alcuni che fosse fuoco: questo è in effetti il più sottile e il più incorporeo degli elementi; e ancora si muove e muove le altre cose in primo luogo. (Aristotele, *De anima* I, 2 405 a3-7)

καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ·
Anche Eraclito afferma che l'anima è il principio, se è vero che è l'esalazione da cui tutte le altre cose sono costituite ed è massimamente incorporea e scorre sempre. (Aristotele, *De anima* I, 2 405 a24-27).

Ciò comporta, nell'insieme dei reperti testuali eraclitei, la sua connessione a *logos*, alla norma (razionale) che tutto pervade e in riferimento alla quale il mondo è condiviso da coloro che impiegano l'intelligenza:

[...] γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε [...] [Sesto Empirico; DK 22 B1]
[...] sebbene tutto infatti accada secondo questo *logos* [...] (Sesto Empirico; DK 22 B1)

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνουῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν
perciò si deve seguire ciò che è comune: ma, pur essendo il *logos* comune, i più vivono come se avessero un intendimento privato (Sesto Empirico; DK 22 B2)

Ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται
Coloro che vogliono parlare con intendimento devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come la città sulla legge, e ancora più fermamente. Tutte le leggi umane, infatti, si alimentano dell'unica legge divina: poiché quella domina quanto vuole, basta per tutte le cose e avanza (Stobeeo; DK 22 B114).

D'altra parte, alla *ψυχή* è esplicitamente riconosciuta una funzione critica:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων
Cattivi testimoni per gli uomini sono occhi e orecchi, se essi hanno anime barbare [balbettanti]. (Sesto Empirico; DK 22 B107),

la capacità (e il ruolo) di valutare i dati della sensazione. Ciò consente, incrociandone *physis* e funzione, di attribuire all'anima una specifica virtù:

ἀύγη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη *oder vielmehr* αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη
Bagliore di luce secca è l'anima più sapiente e la migliore; *oppure, meglio*: l'anima secca è la più sapiente e la migliore. (Stobeeo; DK 22 B118).

Come è stato osservato⁵⁷, il rilievo è tanto più significativo in quanto, all'epoca in cui Eraclito scriveva, era in atto una trasformazione della nozione di σοφία, da competenza operativa, legata a una *technê*, a qualità squisitamente intellettuale. In questo senso, la *psychê* diventa soggetto di qualità intellettuali e morali: impensabile, prima di Eraclito, usare per essa aggettivi come *sophos* o *agathos*⁵⁸.

⁵⁷ F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, cit., p. 110.

⁵⁸ B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito...*, cit., p. 135.

Nei frammenti ritroviamo riferimenti al *logos* «profondo» dell'anima, che contribuisce a caratterizzarla:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει
I confini dell'anima, per quanto tu proceda, non li potrai scoprire, pur percorrendo ogni strada: così profonda è il suo *logos*. (Diogene Laerzio, IX, 7; DK 22 B45).

L'attribuzione all'anima della profondità intende manifestarne l'alterità rispetto a organi fisici e loro funzioni⁵⁹: essa rende, metaforicamente con un'immagine spaziale, l'idea che l'anima non sia vincolata a limiti fisici. La lirica aveva già coniato, partendo da precedenti omerici (πολύφρων e πολύμητις), espressioni analoghe per alludere a tale illimitatezza⁶⁰: βαθύφρων («di pensiero profondo», Solone fr. 33), βαθυμήτης (βαθυμήτα, Pindaro, *Nemee* 3, 53). A questo rilievo di estraneità possiamo collegare un'altra citazione, in cui è tracciato un quadro che sarebbe diventato paradigmatico del rapporto dell'ambito spirituale con la sensualità:

θυμῶι μάχεσθαι χαλεπὸν· ὁ γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὀνειῖται
Difficile lottare con il desiderio: ciò che vuole, infatti, compra a prezzo dell'anima. (Plutarco; DK 22 B85),

soprattutto considerando le implicazioni di certo costume simposiaco per la natura (igne) dell'anima:

ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆισι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι.
Anche Eraclito afferma che per le anime è piacere o morte diventare umide. (Numenio; DK 22 B77)

ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίῳ ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων
L'uomo, quando ubriaco, è condotto da un adolescente, barcollando, senza comprendere dove va, poiché ha l'anima umida. (Stobeo; DK 22 B117).

Ma, soprattutto, rompendo qualsiasi schema tradizionale, Eraclito riconosce all'anima un *logos*, una natura capace di svilupparsi, rafforzarsi (αὕξω):

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὕξων
Vi è un *logos* dell'anima che accresce se stesso. (Stobeo; DK 22 B115).

Essa, in altre parole, può estendersi, arricchirsi di contenuti e senso, maturando consapevolezza e conoscenza. Come a suo tempo segnalato da Fränkel⁶¹, l'anima, in forza dell'intelligenza, entra in sintonia con la regola che governa l'universo. Sebbene del frammento - facendo leva sulla connessione tra le nozioni di λόγος, πῦρ, ψυχή - sia stata proposta (e con buoni argomenti) anche un'interpretazione cosmologica⁶², cui Aristotele già accennava, come abbiamo visto sopra:

καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ·

⁵⁹ B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, (edizione originale 1946), Torino, Einaudi, 2002, p. 40.

⁶⁰ *Ibi*, p. 41.

⁶¹ «Die Seele ist das einzige in der Menschenwelt, das mit dem grenzenlosen Logos, dem allumfassenden Gesetz der Gesetze, zu verschmelzen vermag». H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, Beck, 1955, p. 271.

⁶² Su questo ora B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito...*, cit., pp. 136 ss.

Anche Eraclito afferma che l'anima è il principio, se è vero che è l'esalazione da cui tutte le altre cose sono costituite ed è massimamente incorporea e scorre sempre. (Aristotele, *De anima* I, 2 405 a24-27),

dell'anima richiamando asomaticità e fluidità, è forte l'impressione che in B45 e B115 Eraclito intendesse alludere alle illimitate potenzialità di comprensione della facoltà intellettuale⁶³, forse direttamente alla straordinaria creatività del «discorso» (λόγος) umano, alla «tensione “espressiva” implicita nella natura dell'anima»⁶⁴. In questo senso, l'Efesio si sarebbe plasticamente riferito a incremento (αύξη) e profondità (βαθύς) della ψυχή per svelarne le risorse linguistiche, la capacità evocativa (di cui il suo stesso scritto era espressione).

Ma, leggendo diversamente B45, è possibile che Eraclito puntasse a stigmatizzare l'imperscrutabilità dell'anima, l'impossibilità (per l'uomo) di coglierne compiutamente la natura⁶⁵, ovvero intendesse marcare l'insondabilità dell'interiorità umana⁶⁶. In ogni caso, un modo peculiare per sottolineare quanto rilevato da Euripide con una metafora alimentare:

μήποτ' ἐμοὶ φρόνημα ψυχᾶ τ' ἀκόρεστος εἴη.

Mai il mio pensiero, la mia anima, può essere così insaziabile. (*Eraclidi* 927),

per manifestare la coscienza della complessità della *psychê*, dei suoi “appetiti”, e (dunque) dei suoi conflitti.

A questo quadro, che emerge dalla cultura del V secolo a.C., possiamo collegare Democrito:

ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρῆι· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. [...]

Per gli uomini la tranquillità si produce dalla misura nel piacere e dall'equilibrio nella vita. Gli eccessi e i difetti sono facili a mutare e a produrre grandi sconvolgimenti nell'anima. Le anime agitate dagli estremi opposti non sono stabili né tranquille. [...] (Stobeeo; DK 68 B191).

L'anima, evidentemente, è sensibile alle emozioni, fonte di turbamento (instabilità) per i suoi equilibri; essa, tuttavia, porta in sé, a un tempo, il rimedio (razionale: λογισμός), in grado di assicurarle tranquillità:

λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης λογισμῶι ἔκκρουε.

Allontana con il ragionamento la sofferenza senza vincoli dell'anima, che la intorpidisce. (Stobeeo; DK 68 B290).

Per questo le è esplicitamente attribuita la responsabilità della condotta morale:

μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἐωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι· ἀλλ' ἐωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδέν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.

Non ci si deve vergognare davanti agli uomini più che davanti a sé stessi, né si deve compiere il male se nessuno viene a saperlo piuttosto che se tutti gli uomini [vengono a saperlo]. Ci si

⁶³ Marcando il nesso tra λόγος e discorso, e quindi tra comprensione e linguaggio, Martha Nussbaum ha sostenuto come la *psychê* condivide il potere (la capacità di comprensione) del *logos*, che, appunto, costantemente cresce su se stesso. M.C. NUSSBAUM, *ΨΥΧΗ in Heraclitus I*, «Phronesis», Vol. 17, N. 1 (1972), (pp. 1-16), p. 15.

⁶⁴ ERACLITO, *Dell'origine*, traduzione e cura di A. TONELLI, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 182.

⁶⁵ Su questo punto B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito...*, cit., pp. 144-145.

⁶⁶ *I presocratici. Frammenti e testimonianze*. I: *La filosofia ionica - Pitagora e l'antico pitagorismo - Senofane - Eraclito - La filosofia eleatica*, introduzione, traduzione e note di A. PASQUINELLI, Torino, Einaudi, 1958, p. 381.

deve invece vergognare soprattutto di sé stessi, e imprimere nella propria anima questa legge, così da non far nulla di sconveniente. (Stobeo; DK 68 B264).

Tale capacità di condursi così da non doversi vergognare (αἰδεῖσθαι) è indicata come σοφίη e chiaramente connotata come capacità che sottrae l'anima alle perturbazioni emotive:

ιατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.
La medicina per Democrito cura le malattie del corpo, la sapienza [saggezza] sottrae all'anima le sue sofferenze. (Clemente Alessandrino; DK 68 B31).

Evocando un contesto terapeutico, alla saggezza, a una qualità intellettuale, è attribuita la "cura" della ψυχή dai suoi specifici "malanni", così determinandone la natura in senso razionale. In questa prospettiva, Democrito non si limita a distinguere i due ambiti (riducendo il σῶμα a σκῆνος, involucro esteriore), ma ne soppesa anche il valore relativo:

ἄνθρωποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκῆνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκῆνεος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν.
È conveniente per gli uomini far conto dell'anima più che del corpo: perché la perfezione dell'anima fa scomparire la deformità del corpo, mentre la forza del corpo non accompagnata dal ragionamento per nulla rende migliore l'anima. (Stobeo; DK 68 B187)

τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἰρεόμενος τὰ θεϊότερα αἰρέεται· ὁ δὲ τὰ σκῆνεος τὰ ἀνθρωπήϊα.
Chi sceglie i beni dell'anima, sceglie beni più divini: chi sceglie i beni del corpo, sceglie beni umani. (DK 68 B37)

σώματος κάλλος ζωιδες, ἦν μὴ νοῦς ὑπῆι.
La bellezza del corpo è animalesca, se manca l'intelligenza. (DK 68 B105).

Nel riconoscere che la σοφίη ha nell'anima appropriata applicazione e che i πάθη ne costituiscono affezioni peculiari, Democrito sottolinea come la compiuta espressione della natura dell'anima (ψυχῆς τελεότης) comporti la sua autonomia rispetto alle tendenze emotive (suscitate dal commercio con il corpo). L'anima è resa migliore dall'esercizio delle proprie facoltà razionali, donde il rilievo dell'educazione per la sua felicità: essa consiste, in effetti, nel coltivare quelle qualità (avvedutezza, rettitudine) che esprimono l'equilibrio indotto da quell'esercizio (in altre parole, la sua «saggezza»):

οὔτε σώμασιν οὔτε χρήμασιν εὐδαιμονοῦσιν ἄνθρωποι, ἀλλ' ὀρθοσύνηι καὶ πολυφροσύνηι.
Non con corpi, né con ricchezze gli uomini si rendono felici, ma con rettitudine e avvedutezza. (DK 68 B40).

«Noi siamo anima»

non smettere mai di tenere il tuo sguardo fisso sul mondo celeste e non tener conto delle vicende umane. (Cicerone, Somnium Scipionis, 12 (VI, 20))

I percorsi, per lo più paralleli, di cui abbiamo seguito le tracce tra VI e IV secolo, si annodano in ambiente platonico, come limpidamente attestato da un documento interno all'Accademia, il dialogo pseudo-platonico *Assioco*⁶⁷:

πάντα τοιγαροῦν τὸν τοιόνδε φλύαρον ἀποσκέδασαι, τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι τῆς συγκρίσεως ἀπαξ διαλυθείσης καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἰδρυθείσης τόπον, τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὄν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ, ζῶν ἀθάνατον [366]

⁶⁷ Secondo R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, cit., p. 7. Per altri l'*Assioco* rifletterebbe influenze stoiche ed epicuree (Brisson) o epicuree e sofistiche (Furley).

(a) ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἢ φύσις, ᾧ τὰ μὲν ἡδοντα ἀμυχιαῖα καὶ πτηνὰ καὶ εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα, τὰ δὲ ἀλγείνᾳ ἀκραιφνή καὶ πολυχρόνια καὶ τῶν ἡδόντων ἄμοιρα· νόσους δὲ καὶ φλεγμονὰς τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ τὰς ἐντὸς κακότητας, οἷς ἀναγκαστῶς, ἄτε παρεσπαρμένη τοῖς πόροις, ἢ ψυχὴ συναλγοῦσα τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ. τῆς ἐκεῖσε διαίτης καὶ χορείας ὀρινωμένη. ὥστε ἢ (b) τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινὸς ἐστὶν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.

Allontana dunque dalla mente tutte queste sciocchezze, e pensa che appena questa composizione si dissolve e l'anima torna al luogo che le è proprio, il corpo che ha abbandonato, essendo terreno e irrazionale, non è [più] l'uomo. Noi, infatti, siamo anima, vivente immortale rinchiuso in una custodia [prigione] mortale. La natura [le] adattò, a [nostro] danno, questo involucro [corpo] qui, i cui piaceri sono vani, fuggevoli e mescolati a molti dolori; i dolori, invece, sono puri, durevoli, senza partecipare di alcun piacere. Ci sono poi le malattie, le infiammazioni degli organi di senso e i mali interni, ai quali l'anima è necessariamente sottoposta, dal momento che è diffusa nel corpo [per i pori]: essa, sofferente, aspira all'etere celeste, che le è congenere, ed è assetata, desiderosa della vita e della danza di quel luogo. Cosicché il distacco dal vivere è passaggio da un male a un bene. (Platone (*Spuria*), *Assioco* 365 e - 366 b).

Vi ritroviamo l'idea dell'individuo umano come «composto» (σύγκρισις) di un elemento materiale e irrazionale (γεῶδες ὄν καὶ ἄλογον), il «corpo» (σῶμα), «involucro» (σκῆνος, «tenda», come in Democrito) mortale, che rinserra (ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ) un principio immortale (ζῶον ἀθάνατον), l'anima appunto, cui, per contrapposizione, sono implicitamente ascritte immaterialità e razionalità. Il testo da un lato ne sottolinea sensibilità e sensualità (effetto dell'adattamento somatico), dall'altro rimpianti e desideri (ποθεῖν, διψᾶν): aspirazione al «distacco» (ἀπαλλαγὴ) dalla prigione terrena e al ritorno in patria (εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον), al genere di vita che le è proprio.

In tale contesto, in cui il tema odissiaco del νόστος è coniugato con motivi religiosi, risalta un'affermazione, indizio della rivoluzione plausibilmente intervenuta in ambiente socratico: ἡμεῖς μὲν γὰρ ἐσμεν ψυχὴ («noi, infatti, siamo anima»). Dove ἡμεῖς non designa «gli uomini»: nel contesto è chiaro che per parlare di uomini è necessario anche il riferimento a un corpo. «Noi» è da intendere immediatamente come plurale di «io»: io e anima immortale sono la stessa cosa⁶⁸.

Come a suo tempo segnalato da Havelock⁶⁹, in effetti la scoperta della *psyché* come coscienza («the ghost that thinks»)⁷⁰, capace di conoscere, valutare, decidere (e quindi soggetto moralmente responsabile), non avrebbe comportato semplicemente una trasformazione semantica, ma una più ampia trasformazione degli usi linguistici, in particolare dei pronomi personali e riflessivi, impiegati - in antitesi al «corpo», alla persona fisica - per designare l'anima come il vero «ego» individuale. Un ulteriore passo «platonico»⁷¹ può esemplificare con efficacia il rilievo:

[...] ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἴη αὐτὸ τὸ αὐτό· νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί. καὶ ἴσως ἐξαρκέσει· οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχὴν.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, pp. 197-198 (traduzione italiana: *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari-Roma, Laterza, 1995², pp. 161-162).

⁷⁰ Havelock rileva come tale scoperta sia dagli studiosi attribuita a Socrate, ma sarebbe più propriamente da ascrivere a una tradizione che arriva a Socrate attraverso Eraclito e Democrito. *Ibidem*.

⁷¹ Sull'autenticità dell'*Alcibiade I* esistono pareri discordi. La sua origine dall'ambiente platonico dell'Accademia è comunque non controversa.

[...] prima si deve ricercare che cosa sia il se stesso; ora, invece del se stesso abbiamo ricercato che cosa ciascuno sia in sé. Forse sarà sufficiente: non potremmo mai dire, in effetti, che vi sia nulla di più determinante in noi stessi dell'anima. (*Alcibiade I* 130 d).

Fondamentale nel "risemantizzare" la ψυχή deve essere stato l'impulso socratico, ma decisivo il contributo di Platone, che determinò una svolta radicale nell'orientamento della cultura greca⁷²: l'anima, la sua natura e immortalità diventano il centro della sua proposta etica ed epistemologica. A più riprese egli si confronta direttamente con le difficoltà, le resistenze che le concezioni veicolate dai circoli orfici e pitagorici incontravano nell'ambiente culturale e religioso tra V e IV secolo a.C.:

ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, [70] τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύεται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκη, εὐθύς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὡσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ. ἐπεὶ, εἴπερ εἴη που αὐτὴ καθ' αὐτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν ὧν σὺ νυνδὴ διήλθες, πολλὴ ἂν εἴη ἐλπίς καὶ καλή, ὦ (b) Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἔστιν ἃ σὺ λέγεις· ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.

Socrate, mi pare che sulle altre cose tu abbia parlato bene, ma riguardo all'anima tra gli uomini rimane molta incredulità, dal momento che credono che, una volta separata dal corpo, essa non esista più da nessuna parte, che anzi si dissolva e perisca nello stesso giorno in cui l'uomo muore. Temono, insomma, che appena si sia separata dal corpo e sia uscita, essa, dispersa come soffio di vento o un po' di fumo, si dissolva e non esista più da nessuna parte. Se l'anima, invece, esistesse in qualche luogo, raccolta in sé e libera da quei mali che tu hai appena elencato, sarebbe una grande e bella speranza, Socrate, che quanto tu affermi sia vero! Ma ciò, forse, richiede un discorso a sostegno non facile, che rassicuri in modo convincente sul fatto che l'anima esista anche dopo la morte dell'uomo, e che mantiene pure una sorta di potenza, e di capacità intellettuale. (Platone, *Fedone* 70 a-b)

Οὐκ ἦσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; Καὶ ὅς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· Μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε· σὺ δὲ τοῦτ' ἔχεις λέγειν;

Non ti sei reso conto – dissi – che la nostra anima è immortale e mai è distrutta? - Egli allora mi rivolse lo sguardo e meravigliato rispose: Per Zeus, no! Ma tu puoi affermarlo? (Platone, *Repubblica X*, 608 d).

Il passo del *Fedone* punta intenzionalmente al conflitto tra l'immagine arcaica dell'anima - «soffio» (πνεῦμα) o «fumo» (καπνός), evanescente all'atto della morte, esiliata nella cupa dimora dell'Ade - e la nozione di anima autenticamente immortale, soggetto di una specifica esistenza psichica, entro e oltre i confini della vita terrena. A tale scopo, Platone, a più riprese, evoca una tradizione antica (παλαιὸς τις λόγος):

Σκεψόμεθα δὲ αὐτὸ τῆδὲ πη, εἴτ' ἄρα ἐν Ἄιδου εἰσὶν αἱ ψυχὰι τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὐ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ἄλλο τι ἢ εἶεν ἂν αἱ ψυχὰι ἡμῶν ἐκεῖ; οὐ γὰρ ἂν που πάλιν ἐγίνοντο μὴ οὖσαι

Esaminiamo allora la cosa pressappoco in questo modo: se nell'Ade ci siano proprio le anime degli uomini morti, oppure no. Esiste un discorso antico, che abbiamo ricordato, secondo cui vi sono laggiù anime giuntevi di qui e che di nuovo giungono qui e nascono dai morti. [Se è così, se dai defunti nascono i vivi, come non ammettere che le nostre anime vivano nell'al di là? Non è possibile, infatti, che esse rinascano se non esistessero.] (Platone, *Fedone* 70 c-d; 4 [A 33] C; OF 428 F [I]; F6[1] K. Traduzione di G. Colli)

⁷² F. CASADESÚS BORDOY, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, in A. BERNABÉ y F. CASADESÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. II (pp. 1239-1279), p. 1240.

πείθεσθαι δὲ ὄντως αἰεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μνησύνουσι ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστὰς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος·

E veramente bisogna sempre credere ai discorsi antichi e sacri, i quali appunto ci rivelano che l'anima è immortale, è soggetta a dei giudici e sconta pene grandissime, quando si è allontanata dal corpo. (Platone, *Lettera VII* 335 a; 4 [A 47] C; OF 433 F (I); F10 K. Traduzione di G. Colli),

la stessa, probabilmente, cui in altro contesto riferisce un noto verso orfico:

ὁ μὲν δὴ θεός, ὡς περ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός

Il dio appunto che, come dice il discorso antico, tiene il principio e la fine e il mezzo di tutte le cose che sono, raggiunge diritto il suo scopo attraversando secondo natura ogni cosa, e a lui sempre viene dietro Dike, punitrice di coloro che si allontanano dalla legge divina [...] (Platone, *Leggi* 715 e-716 a; 4 [A 50] C; OF 32 F (I); F21[1] K. Traduzione di G. Colli).

Il senso della torsione (gnoseologica) cui il filosofo sottopone quella tradizione emerge in un celebre passaggio del *Menone*:

Ἔγωγε· ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα - τίνα λόγον λεγόντων; - Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν. τίνα τοῦτον, καὶ τίνες οἱ λέγοντες; - Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοῖο εἰσιν. ἃ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστιν· ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν — ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι — τοτὲ δὲ πάλιν γίνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὲ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβῶναι τὸν βίον· οἱ σὶ ν γὰρ ἄν —

Φερσεφόνα ποιῶν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι
ἄνδρες αὐξοῦντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες
ἄγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγυῖα, καὶ ἐωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα - ὃ δὲ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι - τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείως ἢ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

SOCRATE: Ho udito di uomini e donne sapienti intorno alle cose divine ... MENONE: Che cosa dicevano? SOCRATE: Cose vere, mi sembra, e belle. MENONE: Chi le proponeva? SOCRATE: Le proponevano sacerdoti e sacerdotesse, che si curavano di dare ragione del loro ministero. Ma le sostengono anche Pindaro e molti altri poeti, quelli che sono divini. Questo è quanto affermano: guarda se ti sembra che dicano il vero. Sostengono, infatti, che l'anima dell'uomo sia immortale e ora essa giunga al suo compimento - ciò che chiamano morire - ora rinasca, ma non sia mai distrutta. Per ciò è necessario spendere la propria vita il più santamente possibile. Infatti,

di coloro da cui Persefone accetterà la punizione
per l'antico cordoglio, nel nono anno di nuovo ne
restituisce
le anime allo splendore del sole, in alto; da esse sorgono
re augusti e uomini massimi, subitanei per forza e
sapienza:
ed eroi sacri sono chiamati dai mortali nel tempo
avvenire.

Dal momento che l'anima è immortale ed è nata molte volte e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui, sia quelle nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso: così non c'è da stupirsi che sia in grado di ricordare, in merito alla virtù e alle altre cose, ciò che in precedenza sapeva. In modo che, essendo tutta la natura congenere, e avendo l'anima appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi di una sola cosa – quel che gli uomini chiamano poi apprendimento – trovi anche tutto il resto da sé, qualora sia coraggioso e infaticabile nel ricercare. Il ricercare e l'apprendere, infatti, sono, nel loro complesso, ricordare. (Platone, *Menone* 81 a-d; 4 [A 5] C; OF 424 F).

Come è stato fatto opportunamente osservare⁷³, in questo caso Platone fa intravedere la trama del suo pensiero etico ed epistemologico. (i) Egli recupera l'idea orfica⁷⁴ che l'anima sia immortale e soggetta a un ciclo di reincarnazioni. (ii) Ne valorizza il tema (centrale) della memoria, che abbiamo trovato attestato nella laminetta funeraria più antica (di Ipponio, V-IV secolo a.C.), dedicata appunto a *Mnemosyne*. Leggiamola un'altra volta:

Μναμοσύνας τόδε ήιον. έπει άμ μέλλησι θα-
 νείσθαι
 εις Αΐδαο δόμους εύήρεας· έστ' έπί δ<ε>ξιά
 κρήνα,
 παρ δ' αύτάν έστακύα λευκά κυπάρισσος·
 ένθα κατερχόμεναι ψυ(χ)αί νεκύων ψύχονται.
 ταύτας τās κρᾶνας μηδέ σχεδόν ένγύθεν έλθεις·
 πρόσθεν δή [h]ευρήσεις τās Μναμοσύνας από
 λίμνας
 ψυχρόν ύδωρ προρέον· φύλακες δέ έπύπερθεν
 έασι,
 [h] οι δέ σε ειρήσονται έν φρασι πευκαλίμαισι
 όττι δή έξερέεις Άιδος σκότους όλοέεντος.
 είπον· ύός Βαρέας και Ούρανοϋ άστερόεντος,
 δίψαι δ' ειμί αύος και απόλλυμαί· άλλά δότ'
 ώ[κα]
 ψυχρόν ύδωρ π[ρο]ρέον τής Μνημοσύνης από
 λίμ[νης].
 και δή τοι έλεοϋσιν (h)υπό χθονίωι βασιλήϊ·
 και δή τοι δώσουσι πιείν τās Μναμοσύνας λί-
 μνας·
 και δή και συχρόν ηοδόν έρχεα(ι) hάν τε και
 άλλοι
 μύσται και βά(κ)χοι ηεράν στείχουσι κλεινοί.
 Di Mnemosine è questo sepolcro. Quando ti toccherà
 di morire
 andrai alle case ben costrutte di Ade: c'è alla destra
 una fonte,
 e accanto a essa un bianco cipresso diritto;
 là scendendo si raffreddano le anime dei morti.
 A questa fonte non andare neppure troppo vicino;
 ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
 dalla palude di Mnemosine, e sopra stanno i custodi,
 che ti chiederanno nel loro denso cuore
 cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso.
 Di' loro: Sono figlio della Greve e di Ciello stellante,
 sono riarso di sete e muoio; ma date, subito,
 fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosine.

⁷³ F. CASADESÚS BORDOY, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, cit., p. 1244.

⁷⁴ Il riferimento risulterebbe evidente nell'allusione a «sacerdoti e sacerdotesse»: a differenza del culto dionisiaco, quello orfico presupporrebbe una teologia e una precettistica, costituendosi quindi con i tratti di una religione. W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1993², p. 206.

E davvero ti mostreranno benevolenza per volere del
re di sotto terra;
e davvero ti lasceranno bere dalla palude di Mne-
mosine;
e infine farai molta strada, per la sacra via che per-
corrono
gloriosi anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso.
(4 [A 62] C; OF 474 F. Traduzione di G. Colli).

La centralità di *Mnemosyne*, come ha segnalato Pugliese Carratelli⁷⁵ – editore della laminetta -, ha un preciso valore soteriologico, dal momento che è in virtù della μνήμη che al μύστης è concessa – a differenza delle altre anime – la possibilità di sottrarsi al giogo della rinascita: la memoria delle sue esperienze ascetiche e della dottrina religiosa costituiscono la sua garanzia di ricongiunzione al divino. Nella misura in cui si intenda la morte come dominio di Oblio, infatti, colui che nell’Ade conserva memoria trascende la condizione mortale⁷⁶. In questo senso la laminetta è dedicata alla dea garante di un sapere essenziale per la liberazione dell’anima, come conferma anche il posteriore inno orfico a lei dedicato:

Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν,
ἢ Μούσας τέκνωσ’ ἱεράς, ὀσίας, λιγυφώνους,
ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεΐ,
πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον,
εὐδύνατον κρατερὸν θνητῶν αὐξουσα λογισμόν,
ἠδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσά τε πάντα,
ὦν ἂν ἕκαστος αἰεὶ στέρνοις γνώμην κατ<ά>θῆται,
οὔτι παρεκβαίνουσ’, ἐπεγείρουσα φρένα πάσιν.
ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ’ ἀπὸ τῶν<δ’> ἀπόπεμπε.
Invoco Memoria, sposa di Zeus, sovrana,
che ha generato le sacre, sante Muse dalla voce sonora,
esente dal cattivo oblio che sempre turba la ragione,
sostiene ogni intelligenza che vive con le anime degli uomini,
accresce la potente forte ragione dei mortali,
dolcissima, ama la veglia e tutto fa ricordare,
ciò di cui ciascuno sempre depone il pensiero nel petto,
per nulla devia, risvegliando la mente a tutti.
Ma, dea beata, risveglia agli iniziati il ricordo
della celebrazione sacra, e allontana da essi l’oblio.
(*Inni orfici*, LXXVII. Traduzione di G. Ricciardelli).

Secondo quanto si evince dalle formule della laminetta e dalla conclusione dell’inno, si tratta del sapere che consente di superare la prova finale (l’esame dei φύλακες) che apre il cammino degli iniziati verso l’immortale beatitudine: esso rivela, nel rituale dell’iniziazione, la verità sulla condizione umana⁷⁷. Donde il rilievo salvifico della memoria come condizione di verità (ἀλήθεια), di “non-oblio” (ἀ-λήθη), fondamentale per istruire il percorso dell’anima nell’aldilà, identificare il μύστης davanti ai φύλακες, prospettarne il destino finale⁷⁸. Una funzione centrale probabilmente già riconosciuta e valorizzata nella tradizione pitagorica, secondo quanto attesta Giamblico:

⁷⁵ *Le lamine d’oro orfiche...*, cit., pp. 51 ss.

⁷⁶ Su questo il saggio di J.-P. VERNANT, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, in J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Editions Maspéro, 1965, pp. 80-107.

⁷⁷ C. MEGINO, *Empédocles y el Orfismo*, cit., p. 1131.

⁷⁸ A. BERNABÉ – A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, *Las laminillas órficas de oro*, in A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica...*, cit., vol. I (pp. 495-535), pp. 516 ss.

φόντο δὲ δεῖν κατέχειν καὶ διασφάζειν ἐν τῇ μνήμῃ πάντα τὰ διδασκόμενά τε καὶ φραζόμενα, καὶ μέχρι τούτου συσχευάζεσθαι τὰς τε μαθήσεις καὶ τὰς ἀκροάσεις, μέχρι ὅτου δύναται παραδέχεσθαι τὸ μανθάνον καὶ διαμνημονεύον, ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν ᾧ δεῖ γινώσκειν καὶ ἐν ᾧ γνώμην φυλάσσειν. ἐτίμων γοῦν σφόδρα τὴν μνήμην καὶ πολλὴν αὐτῆς ἐποιοῦντο γυμνασίαν τε καὶ ἐπιμέλειαν, ἐν τε τῷ μανθάνειν οὐ πρότερον ἀφιέντες τὸ διδασκόμενον, ἕως περιλάβοιεν βεβαίως τὰ ἐπὶ τῆς πρώτης μαθήσεως, καὶ καθ' ἡμέραν λεγομένων ἀνάμνησιν <ποιούμενοι> τόνδε τὸν τρόπον. [...] καὶ ἐπὶ πλέον ἐπειρῶντο τὴν μνήμην γυμνάζειν· οὐδὲν γὰρ μείζον πρὸς ἐπιστήμην καὶ ἐμπειρίαν καὶ φρόνησιν τοῦ δύνασθαι μνημονεύειν.

Credevano anche che si dovesse ritenere e conservare nella memoria tutto ciò che viene insegnato e detto, e organizzare insieme sia le cose imparate che quelle ascoltate fino a quando può accoglierle la facoltà di apprendere e memorizzare, poiché è proprio questa la facoltà con cui si deve conoscere e in cui si deve custodire ciò che si ha in mente. Stimavano dunque molto la memoria e la esercitavano molto e ne avevano molta cura, e nell'apprendere non abbandonavano ciò che veniva insegnato prima di avere consolidato ciò che concerne la dottrina dei principi, e ciò che veniva detto giorno per giorno lo richiamavano alla memoria nel modo seguente [...] E cercavano di esercitare il più possibile la memoria, perché non c'è cosa migliore per la scienza e per l'esperienza e per la saggezza che avere capacità mnemoniche. (*Vita di Pitagora* 29, 164-166. Traduzione di F. Romano).

Ma in e per Platone⁷⁹ è evidentemente significativo un ulteriore aspetto dell'indicazione della laminetta: la continuità della coscienza tra mondo e oltremondo, dunque la conservazione dell'identità, minacciata dall'oblio della morte. A giudizio di chi scrive, ciò costituisce, nel materiale lamellare, una delle tracce più interessanti:

ἔρχομαι ἐ(κ) καθαρώ(ν) καθα(ρά, χθ)ο(νί-
ων) βασίλει(α),
(E)ὕκλε{υα} κα(ί) Εὐβο(υ)λεῦ καὶ θεοὶ
ὅσοι δ(αί)μονες ἄ(λλ)ο(ι)
καὶ γὰρ ἐγ(ὼ)ν(υ) ὑ(μῶν) (γ)ένος ἔυχομα(ι)
ε(ί)ναι ὄλβιο(ν),
ποινὰν (δ') ἀ(ν)ταπέτε(ισ') ἔργω(ν ἔνεκ')
ο(ὔ)τι δικα(ί)ων,
ε(ί)τε με Μοῖρ{α} ἐδαμάσατο ε(ί) σ(τε-
ροπή τ(ε) {κη} κεραυν(ῶ)ν(υ).
νῦν δὲ (ί)κ(έτις) ἦκω {ΠΚΩ} παρ(ὰ) Φ(ερ)σε-
φ(όνειαν),
ὥς με (π)ρόφ(ρων) πέ(μ)ψ(η)ι {EM} ἔδρας
ἐς εὐ(α)(γ)έω(ν).

Vengo dai puri pura, o regina degli inferi,
o Eucle ed Eubuleo e voi dei, quanti altri siete
demoni,

poiché io mi vanto di appartenere alla vostra stirpe
felice,

e ripagai la pena di azioni per nulla giuste,
che mi soverchiassero la Moira oppure il bagliore
delle folgori.

E ora giungo supplice presso Persefone,
perché benigna mi mandi alle sedi dei puri.

(laminetta aurea di Turi 3, IV-III secolo a.C.; 4 [A 66]b C; OF 490 F; 32e K. Traduzione di G. Colli).

L'iniziato si "aggrappa" alla propria identità, si mantiene cosciente della propria origine e della propria storia: è un «eroe che ricorda» (μνημόνεος ἦρωος), in grado di rivendicare la propria condizione celeste e l'espiazione per le azioni empie, così valicando i limiti di nascita e morte⁸⁰.

⁷⁹ Nel passo del *Menone* in esame, ma anche nel cosiddetto "mito dell'auriga" del *Fedro*.

⁸⁰ C. MEGINO, *Empédocles y el Orfismo*, cit., p. 1131.

Questa materia, comunque, subisce nelle pagine platoniche un'originale e "laica" manipolazione: (iii) alla rammemorazione (ἀνάμνησις) delle mondane e oltremondane esperienze dell'anima, infatti, il filosofo riconduce infine ricerca e apprendimento (τὸ ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν), nella prospettiva di una socratica intellettualizzazione della ψυχή, ribadita più avanti nel testo:

Οὐκοῦν οὕτω δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστιν, τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχήν ἀνηρτήσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι.
Così si può quindi sostenere in generale che nell'uomo tutte le altre cose dipendano dall'anima e le cose dell'anima stessa dall'intelligenza, se devono essere buone. (*Menone* 88 e - 89 a).

Insomma, Platone rivela di conoscere (e probabilmente condividere) contenuti ed esigenze della tradizione che a Orfeo si richiamava («i cosiddetti modi di vita orfici», Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι), ma diverse sono le preoccupazioni che egli introduce nella scena orfica: gnoseologiche ed etiche. L'anima immortale diventa tramite tra due distinte dimensioni ontologiche. Egli sottolinea (*Fedone*, 78b - 79a), infatti, come l'indagine - condotta secondo il modello dialettico socratico: «interrogando e rispondendo» (καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι) - abbia come soggetto la facoltà intellettuale (διάνοια), cui essenzialmente si riduce la ψυχή, e come oggetto «la realtà dell'essere» (αὐτὴ ἢ οὐσία τοῦ εἶναι), in altre parole quegli elementi che, per la loro stabilità, soli garantiscono la conoscenza. La ricerca socratica, insomma, richiede un approdo metasensibile: per «dare ragione» (λόγον διδόναι) è necessario volgersi con la riflessione, «con l'argomentazione del pensiero» (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), in una direzione diversa da quella sensibile. Il criterio impiegato da Platone per discriminare e delineare i due ambiti della realtà è quello della fissità, immutabilità: così, da un lato si stagliano, incomposti e invariabili, gli «enti in sé» (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν), che costituiscono l'«essere» (τὸ ὄν); dall'altro le cose molteplici, instabili in rapporto a sé stesse e reciprocamente. La realtà dell'essere non è colta con i sensi ma con la διάνοια: il simile coglie il simile, gli organi sensoriali del corpo, composto, colgono ciò che è composto (e dunque corruttibile), la facoltà dell'anima (nel *Fedone* proposta nella sua semplicità) afferra ciò che è incomposto e immutabile, ciò che a essa è omogeneo: le idee.

La vita della conoscenza

*Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz.
La vita della conoscenza è la vita che è felice, a dispetto della miseria del mondo. (Ludwig Wittgenstein, Notebooks 1914-1916, 13.8.16)*

È proprio insistendo sul nesso tra anima (intelligenza) e idee (realtà intellegibile), sull'intima relazione tra anima e verità - immanente all'anima, che la coglie concentrandosi in se stessa, dispiegando la propria attività e fuggendo la distrazione dei piaceri sensuali e il confuso contributo sensibile - che nel *Fedone* viene delineata la vita dell'anima, qualitativamente diversa da quella del corpo. Qui ritroviamo molto più del semplice confino punitivo del demone penitente nel carcere corporeo: Platone vuol marcare l'indipendenza di quella vita interiore, così da rendere plausibile la sussistenza autonoma della ψυχή⁸¹. Per dare prova di tale indipendenza e della superiorità dell'anima, il filosofo punta proprio all'evidenza del suo efficace contrasto alle pulsioni alimentari:

⁸¹ F. TRABATTONI, *La dottrina platonica dell'anima. Un percorso, in Gli irraggiungibili confini...*, cit. (pp. 171-193), p. 175.

Τί δέ; ἢ δ' ὅς; τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅτι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ φρόνιμον; - Οὐκ ἔγωγε. - Πότερον συγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον καύματος ἐνότος καὶ δίψους ἐπὶ τοῦναντίον ἔλκειν, τὸ μὴ πίνειν, καὶ πείνης ἐνούσης ἐπὶ τὸ μὴ ἐσθίειν, καὶ ἄλλα μυρία που ὀρώμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα ἢ οὐ;

E ancora, riprese Socrate, di tutto ciò che esiste nell'uomo puoi affermare che vi sia qualcosa che comandi all'infuori dell'anima, soprattutto se intelligente? - Io no. - E lo fa cedendo alle passioni del corpo o piuttosto opponendovisi? Voglio dire: per esempio, quando c'è arsura e sete nel corpo, l'anima lo spinge in senso contrario, cioè, a non bere, e quando c'è fame a non mangiare; E in infiniti altri esempi, vediamo che l'anima si oppone alle passioni del corpo. Non è forse vero? (*Fedone* 94 b-c).

D'altra parte, l'evocazione orfica è intesa a rilevare gli effetti distorsivi che l'anima, serrata (incarcerata) nel corpo, subisce, costretta a osservare la realtà attraverso gli organi corporei, sprofondata nell'ignoranza:

γιγνώσκουσι γάρ, ἢ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς (ε) ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένη, ἀναγκαζομένη δὲ ὡσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τοῦτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἄλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένη, καὶ τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ [83] (α) εἴη τοῦ δεδέσθαι

Quelli che amano la conoscenza, disse, sanno che, quando la filosofia comincia a guidare la loro anima, questa è davvero legata, anzi interamente avvinta al corpo, costretta a indagare gli enti dall'interno di esso, come attraverso un carcere, e non da sé sola, con i propri mezzi, per cui essa è avvolta da totale ignoranza, comprendendo bene che la cosa terribile di questo incarcerationamento è che esso si realizza attraverso le passioni, dal momento che chi vi si trova prigioniero coopera in massimo grado a farsi imprigionare. (*Fedone* 82 e-83 a).

L'anima "incarcerata" - «incollata» (προσκεκολλημένη) al corpo, ha dunque la possibilità di prendere atto della propria condizione, cioè del fatto che sono proprio i suoi desideri i vincoli di quella prigionia: il messaggio del *Fedone* è che da tale condizione solo la filosofia può fare evadere:

γιγνώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἢ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὠτῶν καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' (β) ἢ αὐτὴν αὐτῇ...

[...] quelli che amano la conoscenza sanno che la filosofia, quando comincia a guidare la loro anima in tale stato, un po' alla volta la conforta, cerca di liberarla, mostrandole come sia piena d'inganno l'indagine per mezzo della vista, piena d'inganno anche quella per mezzo dell'udito e degli altri sensi; la persuade a starne lontana, per quanto non le sia necessario servirsene, esortandola a raccogliersi, a concentrarsi in sé, a non fidarsi di altri che di se stessa... (*Fedone* 83 a-b).

L'«amore della conoscenza» (φιλομάθεια) fa prendere coscienza del fatto che solo la ricerca (σκέψις) della verità, cioè l'esercizio della filosofia (φιλοσοφία), è in grado di «sciogliere» (λύειν) le catene del desiderio, inducendo una condotta virtuosa: «raccogliendosi in se stessa» (αὐτὴν εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι), l'anima si sottrae (ancorché parzialmente) al commercio con il corpo. Nel nuovo contesto platonico, la «catarsi» dell'anima consiste nel «preparare l'intelletto [il pensiero]» (παρεσκευάζειν τὴν διάνοιαν):

Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ (δ) ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; - Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. - Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος; - Παντάπασι γε, ἢ δ' ὅς. - Λύειν δὲ γε αὐτὴν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται

ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφούντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος·

Ma purificazione, come da un po' si è andati ripetendo in questo discorso [ovvero: come si afferma nell'antica tradizione], non consiste forse in ciò: nel separare, più che sia possibile, l'anima dal corpo, nell'abituarla a raccogliersi e concentrarsi in se stessa, distaccandosi completamente dal corpo, e a rimanere, per quanto possibile, nel presente e nel futuro, sola per se stessa, come sciolta dalle catene del corpo? – Certamente, disse. - E a ciò non si dà il nome di morte: alla liberazione, alla separazione dell'anima dal corpo? – Verissimo, rispose. - Liberarla [liberare l'anima dal corpo], come abbiamo detto, desiderano sempre soprattutto, anzi soltanto, coloro che esercitano rettamente la filosofia. L'esercizio proprio dei filosofi è appunto: liberazione e separazione dell'anima dal corpo... (*Fedone* 67 c-d).

La morte è un passaggio, dalla condizione di unione di anima e corpo a quella di reciproca separazione, che trasforma, secondo tradizione, il corpo in cadavere (senza vita e attività cosciente), e rende l'anima indipendente, «sola in se stessa»: Platone interviene a mutare il senso di quella separazione. Essa diventa, infatti, esemplare di una tendenza al distacco cui già in vita il filosofo esercita la propria anima, rinunciando agli allettamenti del corpo per la concentrazione dell'anima.

La solitudine dell'anima nella finale separazione dal corpo non è altro, allora, che il compimento di una lunga consuetudine filosofica: la fine dell'esistenza terrena dell'individuo è l'inizio di una vita dell'anima alla quale il filosofo è preparato, per aver convogliato le proprie energie nell'attività psichica peculiare, quella cui si riduce l'anima al momento del suo distacco dal corpo: il pensiero (διάνοια). Il coglimento del vero è il suo compito specifico: la «caccia dell'essere» (τοῦ ὄντος θήρα), in cui Platone non è disposto a riconoscere alcun contributo positivo dei sensi, che costituiscono semmai solo un impedimento. Così, quanto più l'anima si ritrae dal contatto con il corpo, tanto più essa si apre all'essere e alla verità: ciò che è oggetto di conoscenza è invisibile ai sensi, ma si manifesta al puro pensare:

ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἶσεσθαι, ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα·

Ma in realtà è provato per noi che, se mai aspiriamo a conoscere in purezza qualcosa, si deve abbandonare [il corpo] e contemplare con l'anima stessa le cose in sé stesse. (*Fedone* 66 d-e).

L'anima è pienamente se stessa – e in questo senso Platone le riconosce identità e continuità oltre il limite della vita individuale – solo una volta purificata dalle contaminazioni del corpo: in vita essa è tanto più efficace e padrona dei propri mezzi razionali quanto meno compromessa dal commercio con la natura sensibile. La propria eccellenza essa è dunque in grado di perseguire solo disincarnata, una volta che l'uomo sia defunto (τετελεύτηκα): la perfezione nel sapere (la filosofia, appunto) è risultato della liberazione dell'anima dalle sue catene corporee:

τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον...

Tra questi [i defunti, οἱ τετελευτηκότες], quelli che si son purificati a sufficienza con la filosofia, vivono liberi da legami corporei per tutto il tempo a venire... (*Fedone* 114 c).

Dove è evidente come Platone non solo riconverta la tensione orfica tra anima e corpo in una relazione gerarchica in cui la prima domina sul secondo⁸², ma soprattutto operi in quell'orizzonte una profonda trasformazione di senso: alla condotta ascetica e alla ritualità catartica essenziali per liberare il demone incarcerato, è sostituito un diverso sforzo di «distacco» (ἀπαλλαγὴ) - l'esercizio intellettuale - di cui è consapevole protagonista lo stesso soggetto psichico.

⁸² F. CASADESÚS BORDOY, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, cit., p. 1253.

Il “pasto nudo”: per concludere

... *pasto nudo* - l'istante, raggelato, in cui si vede quello che c'è sulla forchetta (William Burroughs).

È tuttavia nel *Fedro* che Platone compie il massimo sforzo per ricomporre il materiale tradizionale e valorizzare la specifica identità dell'anima in relazione alle dimensioni ontologiche. Ed è soprattutto nel *Fedro*, dopo aver già chiaramente delineato i tratti della vita della ψυχή nel *Fedone*, che il filosofo ne precisa la “dieta”.

Come è noto, nel *Fedro* Platone rappresenta la struttura dell'anima umana all'interno di un grande mito, paragonandola alla potenza d'insieme di un auriga e di una pariglia di cavalli alati (δύναμις ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου), uno di buona natura (ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων), l'altro all'opposto (ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος). Il modello di ψυχή proposto (analogo a quello presente nella *Repubblica* e precisato nella sintesi del più tardo *Timeo*) costituisce dunque uno sviluppo rispetto a quello del *Fedone*, che faceva leva sulla semplicità ontologica dell'anima, come condizione della sua immaterialità e immortalità.

Nella nuova rappresentazione, la struttura dell'anima umana appare complessa: è possibile individuarne una componente razionale (essenziale), coincidente con la funzione direttrice dell'auriga; una volitiva, disposta a lasciarsi condurre dalla prima ma da essa distinta (la spinta del cavallo di buona razza); una appetitiva (il cavallo di razza scadente), destinata a resistere alla direzione razionale, a contrastare l'impegno e lo slancio positivi che la supportano (la docilità dell'altro elemento del tiro), e quindi responsabile del disordine nel complesso dell'anima e della sua “caduta”, dalla patria celeste degli dei immortali (rappresentati come anime di struttura identica ma assolutamente omogenea) nei corpi mortali.

Da un lato, è evidente come Platone attribuisca, secondo tradizione, alla ψυχή il compito di vivificare, collegandola strutturalmente al mondo naturale: essa, in effetti, è determinata come «ciò che muove se stesso» (τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν) e in questo senso è «ingenerata e immortale» (ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχή), principio di movimento (κινήσεως ἀρχή) per il corpo (σῶμα). Dall'altro, tuttavia, egli ribadisce la lezione orfica sull'origine divina dell'anima umana e sulle sue trasmigrazioni: la ψυχή si trova così dislocata tra «il sovraceleste sito» (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) che assicura immortalità agli dei, e la dolorosa condizione dell'incarnazione. Lessico e figure recuperano spunti già presenti probabilmente nella tradizione orfica, destinati, attraverso le pagine platoniche, a plasmare l'immaginario occidentale, come abbiamo registrato nei testi:

τελέα (c) μὲν οὖν οἶσα καὶ ἐπερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ περορρηήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχή καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν·

Se è perfetta e alata, [l'anima] vola in cielo e domina tutto il mondo; se, invece, ha perduto le ali è trascinata giù finché non afferra qualcosa di solido. Qui prende dimora e assume un corpo terreno, che, in virtù della potenza dell'anima, sembra muoversi da sé. Questo insieme fu chiamato vivente, composizione di anima e corpo, ed ebbe l'appellativo di mortale. (*Fedro* 246 b-c).

A che cosa si deve la “perdita dell'ala” che sosteneva l'anima, facendola «volare nell'aria» (μετεωροπορεῖν)? La sua incarnazione è originariamente prospettata come effetto di un deficit contemplativo, di una carente visione (della verità intelligibile): essa comporta uno scadimento di condizione, miticamente una «caduta». In principio tutte le anime seguivano una processione di dei guidata da Zeus («il grande condottiero in cielo», ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ), descrivendo evoluzioni nell'etere, librandosi nell'immortale spazio del cielo:

πολλὰ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θεαὶ τε καὶ διεξοδοὶ ἐντὸς οὐρανοῦ, ὡς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπεται δὲ ὁ αἰεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος·
Molte e beate sono le visioni e le evoluzioni all'interno del cielo che la stirpe degli dei felici disegna, attendendo ognuno al proprio compito. (247 a).

Per il pasto, l'intero esercito celeste si sposta verso la sommità cosmica:

ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν (b) ὑπουράνιον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ἧ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις·
Quando poi vanno a banchetto e a pasteggiare, procedono tutti lungo l'impegnativa salita verso la sommità del cielo, dove i carri degli dèi, che rispondono in modo equilibrato alla guida, avanzano facilmente, gli altri invece a fatica. (247 a),

dove le anime sono chiamate ad affrontare la prova decisiva: trascendere l'orizzonte sensibile, ammirare la realtà «oltre il dorso del cielo» (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ), metafisica. Come osserva Platone, consapevole della propria originale integrazione dell'immaginario tradizionale, nessun mito, nessuna creazione di poeti aveva mai tratteggiato i contorni di tale dimensione (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς). A ciò era necessaria la filosofia: pur avendo fatto appello a immagini per rappresentare la struttura dell'anima⁸³, Socrate sottolinea come il proprio discorso verta sulla verità (περὶ ἀληθείας):

ἐνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ (c) νότῳ, στάσας δὲ αὐτάς περιάγει ἢ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησει κατ' ἄξιαν. ἔχει δὲ ὧδε - τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα - ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ. περὶ ἧν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει (d) τὸν τόπον.
Qui l'anima affronta la fatica e la prova estreme. Le anime che sono chiamate immortali, infatti, una volta giunte alla sommità, procedendo verso l'esterno si sollevano sopra il dorso del cielo, e in tale posizione la rotazione celeste le trasporta in circolo, mentre esse contemplano ciò che sta fuori del cielo. Nessuno dei poeti di quaggiù ha mai cantato né mai canterà in modo adeguato questo luogo iperuranio. Il modo è questo - perché bisogna pure avere il coraggio di dire il vero, soprattutto parlando di verità: la sostanza che realmente è, priva di colore, priva di figura, intangibile, che può essere contemplata solo dal pilota dell'anima, l'intelligenza, e su cui verte il genere della vera scienza, occupa questo luogo. (247 c-d).

Oltre i limiti del cielo si diffonde l'esperienza squisitamente contemplativa (in poche righe Platone reitera forme verbali come θεωροῦσι, θεατῇ, θεωροῦσα, καθορᾶ, θεασαμένη) del «vivente immortale» (ἀθάνατον ζῶον), guidato dalla sola intelligenza (κυβερνήτη μόνῳ νῶ): non distratta da quelle funzioni che accompagnano la razionalità destinata a collegarsi a un corpo mortale. Contemplazione del vero essere: incolore, senza contorni, intattile (ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα):

⁸³ Leggiamo infatti (246 a):

περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ εἰκεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν. εἰκέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτότερον ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.
Riguardo alla natura dell'anima, bisogna dire questo: chiarire quale sia, sarebbe proprio di un'esposizione sotto ogni aspetto divina ed estesa; dire invece a che cosa assomigli, è adeguato a un'esposizione umana e più concisa. Parliamone dunque in questo modo. Si immagini l'anima simile alla potenza di una pariglia alata e di un auriga...

ἀτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾶ τε καὶ θεωροῦσα τάλιθῃ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ, ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γενεσίς πρόσσεστιν, οὐδ' ἢ ἐστὶν που ἕτερα (ε) ἐν ἑτέρῳ οὔσα ὣν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν· καὶ τᾶλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἐστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

Dunque il pensiero del dio, nutrito di intelligenza e di pura scienza, e anche quello di ogni anima cui preme di ricevere ciò che le è proprio, vedendo per un certo tempo l'essere, lo ama e, contemplando il vero, se ne nutre e gode, finché, compiuto il ciclo, la rotazione [del cielo] non la riconduca al punto di partenza. Nel suo giro, essa vede la giustizia in sé, vede la temperanza, vede la scienza, non quella rivolta al divenire, né quella che è diversa per i diversi oggetti che ora designamo come esseri, ma quella che è scienza di ciò che è realmente. E dopo aver contemplato allo stesso modo gli altri esseri che realmente sono ed essersene nutrita, si immerge nuovamente all'interno del cielo e torna a casa. (*Fedro* 247 d-e).

L'anima divina – omogeneamente concentrata nella facoltà razionale (l'auriga) – è «nutrita» (τρεφομένη) dallo sguardo dell'«intelligenza» (νῶ) e dal suo oggetto, una «scienza intatta» (ἐπιστήμη ἀκήρατος). La sua condizione immortale – conseguenza di una qualità strutturale (omogeneità delle componenti) assente nelle anime destinate a incarnarsi – è alimentata dalla contemplazione dell'essere, che si rivela esigenza universale: tutte le altre anime aspirano a sollevarsi verso la sommità del cielo (αὶ δὲ δὴ ἄλλα γλιχόμενα μὲν ἄπασαι τοῦ ἄνω), condividono lo slancio contemplativo, ma, a causa delle differenze di attitudini (la combinazione delle spinte dei due cavalli), falliscono nel soddisfarlo. Lo spazio metafisico (ὑπερουράνιος τόπος) è colto solo parzialmente (τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ), nel tumulto, nella competizione estenuante, nella lotta reciproca:

πάσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρῶνται.

Tutte si allontanano accusando grande fatica, senza essere state iniziate alla contemplazione dell'essere, e dopo essersene andate si nutrono d'opinione. (248 b).

Nuovamente, Platone adotta il linguaggio del misticismo religioso, della «visione» (θεά), dell'iniziazione («non iniziato», ἀτελής), per riferirsi all'intuizione delle essenze (insensibili), all'esperienza cognitiva di quel “non-luogo” meta-cosmico, e agli effetti salvifici sull'anima:

οὐ δ' ἔνεχ' ἢ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἐστίν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὔσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.

La ragione di tanto impegno per vedere dove si trovi la pianura della verità è questa: il pascolo adatto alla parte migliore dell'anima è quello del prato lassù, e di esso si nutre la natura dell'ala con cui l'anima si mantiene leggera. (248 b-c).

L'aspirazione contemplativa, problematica per le anime che presentano strutturalmente una tensione tra le proprie componenti, è resa tanto più drammatica dalla consapevolezza (o quanto meno dall'aspettativa) che quella visione (θεά) assicura nutrimento essenziale: alla contemplazione della verità è legato il destino delle anime. Laddove prenda il sopravvento lo sforzo disordinato, essa cede il passo all'opinione, e la condizione di pura immortalità è compromessa.

L'ala, il volo, il prato (λειμών), il pascolo (νομή), la pianura della verità (ἀληθείας πεδίον), figurazioni poetiche che riaffermano motivi documentati nella letteratura di ispirazione orfica, a partire dalla convinzione fondamentale che la verità e la memoria siano il miglior alimento per l'anima: esse garantiscono la sua esistenza eterna con gli dei; al contrario,

l'oblio comporta incarnazione in un corpo mortale⁸⁴. Platone modifica lo schema iniziatico e soteriologico orfico: l'anima del filosofo, in virtù della memoria di quella originaria contemplazione e di un'interazione moderata con la corporeità, può accelerare il ritorno alla corte e al corteo divini, così come l'anima dell'iniziato orfico aspira a recuperare la propria natura divina, consapevole della propria condizione; desidera tornare alla propria «stirpe celeste» (γένος οὐρανιον), come attestano le laminette, alle «praterie sacre e i boschi di Persefone» (λειμώνας τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας). Nel *Fedro* solo l'anima del filosofo è alata, in quanto unica a esercitare correttamente la «reminiscenza» (ἀνάμνησις):

τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.

Ciò è reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima vide nel suo procedere insieme al dio, quando mirava dall'alto ciò che ora diciamo essere e levava il capo verso ciò che realmente è. Perciò giustamente solo il pensiero del filosofo mette le ali: per quanto possibile, infatti, la sua memoria è sempre rivolta a quelle entità cui si volge anche il dio, proprio per questo divino. (*Fedro* 249 c).

Qui Platone utilizza in modo indiscriminato ψυχὴ e διάνοια, rappresentando l'anima librantesi tra realtà meta-sensibile (τὸ ὄν ὄντως) e realtà empirica (ἃ νῦν εἶναι φαμεν), per marcare la peculiare condizione contemplativa del filosofo: il suo sguardo, in forza della memoria serbata, è sempre volto al vero essere, che rende divini. Perciò l'autore collega la rammemorazione del filosofo con le iniziazioni più perfette, impiegando una terminologia di forte sapore orfico⁸⁵:

τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται·

Quindi l'uomo che utilizza rettamente tali reminiscenze, essendo sempre iniziato a misteri perfetti, diventa lui solo realmente perfetto. (*Fedro* 249 c).

Sembra che Platone abbia adattato alla propria prospettiva filosofica le credenze su colpa originaria, reincarnazione, iniziazione: l'origine titanica ha lasciato spazio allo spettacolo della processione iperuranica, cui le anime cadute aspirano a ritornare; la purezza rituale orfica è stata rimpiazzata dalla vita della conoscenza, associata a un comportamento virtuoso; d'altra parte, l'esercizio della memoria è essenziale per la salvezza dell'anima, con la reminiscenza di quanto essa ha precedentemente sperimentato (visioni delle divine verità)⁸⁶.

Contemplazione e filosofia come rammemorazione: corre un vincolo sottile tra *Fedone* e *Fedro*, forse un vincolo pitagorico:

Σωσικράτης δ' ἐν Διαδοχαῖς φησὶν αὐτὸν ἐρωτηθέντα ὑπὸ Λέοντος τοῦ Φλιασίων τυράννου τίς εἶη, φιλόσοφος εἰπεῖν. καὶ τὸν βίον εἰκέναι πανηγύρει ὡς οὖν εἰς ταύτην οἱ μὲν ἀγωνιούμενοι, οἱ δὲ κατ' ἐμπορίαν, οἱ δὲ γε βέλτιστοι ἔρχονται θεαταί, οὕτως ἐν τῷ βίῳ οἱ μὲν ἀνδραποδώδεις, ἔφη, φύονται δόξης καὶ πλεονεξίας θηραταί, οἱ δὲ φιλόσοφοι τῆς ἀληθείας. καὶ τάδε μὲν ᾤδε.

Socrate, nelle *Successioni dei filosofi*, informa che, quando gli [a Pitagora] venne richiesto da Leone, tiranno di Fliunte, chi fosse, rispose: «Un filosofo». Era solito assimilare la vita a una festa con le gare: come, infatti, alcuni vi partecipano per prendere parte alle competizioni, altri per fare commercio, altri invece, i migliori, come spettatori, così nella vita, a suo avviso,

⁸⁴ F. CASADESÚS BORDOY, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, cit., p. 1262.

⁸⁵ *Ibi*, p. 1263.

⁸⁶ *Ibi*, p. 1277.

gli uni si rivelano schiavi, quelli che vanno a caccia di fama e di guadagno, gli altri, invece, filosofi, che vanno a caccia della verità. E così stanno le cose. (Diogene Laerzio VIII, 8)⁸⁷.

Come è noto, il *Fedone* è la relazione sull'ultima giornata di vita di Socrate: nel prologo drammatico, Fedone di Elide, dopo aver presenziato in carcere alla morte di Socrate, sulla strada del ritorno verso la propria città natale, si intrattiene a Fliunte, presumibilmente presso il locale circolo pitagorico, dove è invitato dal pitagorico Echecrate a raccontare gli eventi di cui è stato testimone. Alla luce della tradizione riferita da Diogene Laerzio, l'ambientazione del dialogo potrebbe non essere stata suggerita solo dalle relazioni platoniche con i circoli locali o dall'esigenza di segnalare continuità culturali, ma anche da un preciso nesso tematico con il luogo. Potrebbe non essere casuale che Platone utilizzi per la prima volta proprio nel *Fedone* l'aggettivo sostantivato "filosofo". D'altra parte, potrebbe non essere accidentale che proprio sul terreno della filosofia – della «caccia dell'essere» (τοῦ ὄντος θήρα) - egli ricorra, nelle pagine del *Fedro*, ossessivamente a derivati di quel θεάομαι per designare coloro che Diogene evoca come «i filosofi» (οἱ φιλόσοφοι), i «cacciatori di verità» (θηραταί, τῆς ἀληθείας).

Bibliografia

- W. OTTO, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, Berlin, Springer, 1923
- D.J. FURLEY, *The Early History of the Concept of Soul*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 3, 1956, pp. 1-18
- ARISTOTELE, *Della filosofia*, a cura di M. UNTERSTEINER, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963
- M.C. NUSSBAUM, *ΨΥΧΗ in Heraclitus I*, «Phronesis», Vol. 17, No. 1 (1972), pp. 1-16
- M.C. NUSSBAUM, *ΨΥΧΗ in Heraclitus II*, «Phronesis», Vol. 17, No. 2 (1972), pp. 153-170
- D.B. CLAUS, *Toward The Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven and London, Yale University Press, 1981
- E. ROHDE, *Psiche. 1. Culto delle anime presso i Greci*, (edizione originale 1890), prefazione di G. PUGLIESE CARRATELLI, Roma-Bari, Laterza, 1982
- J.N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983
- W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1993²
- R. DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna, Il Mulino, 1993
- J. BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, in «Proceedings of the British Academy», 7 (1915-1916), pp. 235-259, traduzione italiana *La dottrina socratica dell'anima*, in J. BURNET, *Interpretazione di Socrate*, a cura di F. SARRI, Milano, Vita e Pensiero, 1994
- F. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, introduzione di G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1997²
- B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, (edizione originale 1946), Torino, Einaudi, 2002
- F. FERRARI, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino, Utet, 2007
- Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, a cura di R. BRUSCHI, Pisa, ETS, 2007
- M. BETTINI, *Psiche: farfalle, api e pisitrelli tra Omero e Virgilio*, pp. 33-51
- B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, pp. 131-149
- G. REALE, *Genesi e significato del concetto occidentale di psiche*, pp. 151-170

⁸⁷ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, con la collaborazione di G. GIRGENTI e I. RAMELLI, Milano, Bompiani, 2005.

F. TRABATTONI, *La dottrina platonica dell'anima. Un percorso*, pp. 171-193

A. BERNABÉ y F. CASADEÚS (coords.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008

A. BERNABÉ, *Teogonías órficas*, vol. I, pp. 291-324

A. BERNABÉ – A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL, *Las laminillas órficas de oro*, vol. I, pp. 495-535

A. BERNABÉ, *El mito órfico de Dioniso y los Titanes*, vol. I, pp. 591-607

F. MOLINA MORENO, *Ideas órficas sobre el alma*, vol. I, pp. 609-621

A. BERNABÉ, *Imagen órfica del Más Allá*, vol. I, pp. 623-656

F. CASADESÚS BORDOY, *Orfismo y Pitagorismo*, vol. II, pp. 1053-1078

F. CASADESÚS BORDOY, *Heráclito y el Orfismo*, vol. II, pp. 1079-1103

C. MEGINO, *Empédocles y el Orfismo*, vol. II, pp. 1105-1140

A. BERNABÉ, *El Orfismo y los demás filósofos presocráticos*, vol. II, pp. 1141-1160

F. CASADESÚS BORDOY, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, vol. II, pp. 1239-1279

D. Jouanna, *Les Grecs aux Enfers. D'Homère à Épicure*, Paris, Les Belles Lettres, 2015

OMERO, *Iliade*, introduzione di W. SCHADEWALDT, traduzione di G. CERRI, commento di A. GOSTOLI, Milano, BUR Rizzoli, 1999

OMERO, *Odissea*, traduzione di G.A. PRIVITERA, introduzione di A. HEUBECK, indici a cura di D. LOSCALZO, Milano, Mondadori, 2014

I presocratici. Frammenti e testimonianze. I: La filosofia ionica - Pitagora e l'antico pitagorismo - Senofane - Eraclito - La filosofia eleatica, introduzione, traduzione e note di A. PASQUINELLI, Torino, Einaudi, 1958

G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso - Apollo- Elesui - Orfeo - Museo - Iperborei - Enigma*, Milano, Adelphi, 1981³ [C]

ERACLITO, *Dell'origine*, traduzione e cura di A. TONELLI, Milano, Feltrinelli, 1993

Argonautiche orfiche, a cura di L. MIGOTTO, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1994

Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Milano, Adelphi, 2001

Le religioni dei misteri. Vol. I: Eleusi, Dionisismo, Orfismo, a cura di P. SCARPI, Milano, Fondazione Valla - Mondadori, 2002

EMPEDOCLE, *Frammenti e testimonianze*, a cura di A. TONELLI, Milano, Bompiani, 2002

Papiro di Derveni. Commentario allegorico ad un antico poema orfico, Appendice in *Allegoristi dell'età classica. Opere e frammenti*, a cura di I. RAMELLI, introduzione di R. RADICE, Milano, Bompiani, 2007

Orfici. Testimonianze e frammenti, nell'edizione di O. KERN, a cura di E. VERZURA, Prefazione di G. REALE, Milano, Bompiani, 2011 [K]

Inni orfici, a cura di G. RICCIARDELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2012³

Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta, Pars II, Fasciculi 1, 2, München-Leipzig, Saur, 2004-2005

Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta, Pars II, Fasciculus 3, Berlin, De Gruyter, 2007 [OF]

Die Fragmente der Vorsokratiker, von H. DIELS, herausgegeben von W. KRANZ, Band I, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961¹⁰ [DK]

I presocratici. Frammenti e testimonianze I, introduzione, traduzione e note di A. PASQUINELLI, Torino, Einaudi, 1958

I Presocratici, a cura di G. REALE, Milano, Bompiani, 2006

EMPEDOCLE, *Frammenti e testimonianze*, a cura di A. TONELLI, Milano, Bompiani, 2002
MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, a cura di M. NERI, Milano, Bompiani, 2014²
PLUTARCO, *Frammenti*, a cura di P. VOLPE CACCIATORE, Napoli, M. D'Auria Editore, 2010
GIAMBlico, *Summa Pitagorica*, a cura di F. ROMANO, Milano, Bompiani, 2012²
LUCIANO DI SAMOSATA, *Tutti gli scritti*, traduzione di L. SETTEMBRINI, introduzione, note e
apparati di D. FUSARO, Milano, Bompiani, 2014²

Dario Zucchello

Como, aprile-maggio 2015